جامعة الجزائر

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

العَلمانية في الفلسفة الغربية الحديثة

بين التأسيس الفلسفي و التجسيد السياسي

(قراءات في جدليتي: الفلسفة و اللاهوت، الدولة و الدين)

مذكرة مُقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

أعضاء لجنة المناقشة :

أ/ الدكتور عبد الرحمن بوقاف	رئيسا
أ/ الدكتور السعدي بن أزواو	مقررا
الدكتور محمد نور الدين جباب	عضوا
الدكتور يوسف زرافة	عضوا

إعداد الطالب: محرز بويش

إشراف الأستاذ الدكتور:السعدي بن أزواو

السنة الجامعية:2009/2008

كلمة شكر و تقدير

أتقدم بالشكر الجزيل و المن الخالص إلى الأستاذ المُشرف الفاضل، الأستاذ الدكتور بن أزواو السعدي، الذي لم يبخل علينا بتوجيهاته السديدة ، منذ بداية العمل إلى نهايته، و أصدق عبارة تقال في هذا المقام: شكرا لكم على توجيهاتكم و بالأخص على إنسانيتكم.

كما أشكر اللجنة المُحترمة التي قبلت مناقشة هذا العمل المُتواضع، الذي نرجو من خلاله تحقيق الأهداف المعرفية المنشودة، تحياتي و تقديراتي لكم.

الباحث:
محرز بويش

الإهداء

ما سَمعت و ما ظننت أن الأرض، قد تقترف قطع ابتسامة طفولتي من ثنايا وداعي، فما من أرض في الدنيا تغطيها سماء القهر، تسمى الربيع، سوى أرض لم تكن بقدر تحياتي و إهداءاتي.

- إليكِ يا من حَجبت عليا بظل حماقة بيضاء، كادت أن تكون أرجوحة صحراء قاحلة.
- إليكَ و لكَ، من أوائل الأرض إلى أين لا تنتهي السماء.
- إليكما، أنتما و كليكما و لكما.
- إليكم و لكم و من كان مثلكم، ماتوا من أجل الاختلاف.
- إليه و له...
- إلى روح الحلاج، مَعبد إلهامي.
- إلى روح الخيام، مَنفى همومي.
- إلى روحك: بختي بن عودة.
- تحياتي إلى كل من يُؤمن بالإنسان.

محرز بويش

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة

مقدمة:

منذ أن عرف الغرب المسيحي صحوته الثقافية و التي صاحبت العديد من الآراء الفكرية و السياسية و الاجتماعية و الدينية ...الخ، ساهمت الصحوة نفسها و بشكل كبير في تحريك العقل و توجيهه في الاتجاه المعاكس لكل الأنماط الفكرية التقليدية الكلاسيكية، التي كانت تحدد من جهة طبيعة البنية الفكرية و من جهة أخرى طبيعة البنية الاجتماعية للمجتمعات الغربية، الأنماط التي كرستها المؤسسة الدينية /الكنيسة خدمة لمصالحها الخاصة.

لقد غيرت الصحوة الفكرية الغربية الحديثة جل الأسس التي إنبنى عليها الفعل الفلسفي، فمع بروز فلسفات النهضة و الحداثة، أعطت تعريفا جديدا للممارسة الفكرية و السياسية و الدينية المُؤسَسة في الفترة نفسها على أسس و مبادئ الفكر العَلماني، هذا الأخير قضى و لو بشكل غير كلي على هيمنة و سيطرة النظام الكنسي في المجتمع الغربي.

هذا النظام الذي كان يُمثل و بضغط كبير من رجال الدين و السياسة، السيمات الأساسية التي عاشها الغرب قبل التأسيس الفلسفي للعَلمانية و كذلك قبل تجسيدها السياسي في إطار نظرية الدولة الحديثة.

هذه السيمات كانت تعبر و بشكل جلي على النمط الحياتي لأوربا من جهة و المصدر الوحيد لكل معرفة مهما كانت طبيعتها (فكرية أو سياسية أو دينية...الخ) من جهة أخرى، على الرغم من أن الفترة التي سبقت لحظة التأسيس الفلسفي للعَلمانية، عرفت العديد من الأفكار العقلانية والعلمية المعتدلة، سواء كانت أراء فلسفية كالتفكير العقلي الذي انتشر عند اليونان أو الآراء المادية التي انتشرت مع ابيقور و الرواقيين أو الآراء العلمية و المنطقية التي أخذت بعدا أكثر عمقا في العصر الوسيط، بالرغم من المكانة المركزية التي اتخذتها الأديان التوحيدية، نقصد ها هنا الفكر العقلاني عند كل من ابيلار و ابن الرشد و توما الإكويني و آخرون، و الفكر العلمي عند غاليلي و كبلر و برونو...الخ، هذه الأفكار التي أعقبتها اللحظة المكيافيلية "فصل الأخلاق عن السياسة" واللحظة الديكارتية " أنا أفكر إذا أنا موجود"، ساهمت و بشكل فعال في تشكيل القاعدة الفلسفية و النظرية للعَلمانية، على اعتبارها تمثل إرهاصات الخطاب العَلماني، بالإضافة إلى الآراء الدينية المعتدلة التي مثلت أساسا المقدمة التي أسس بها الغرب المسيحي الإصلاح الديني، الذي كان وراءه العديد من المُصلحين الدينيين من أمثال مارتن لوثر و جون كالفن، هذه الآراء بقدر ما حاولت إعادة طرح الإشكاليات القديمة حول الدين و العلاقة التي تربطه بالإنسان

أو بالأحرى المواطن، بقدر ما حَولت الجدلية الثلاثية : الله، والعالم، والإنسان إلى مجالات فلسفية وعلمية جديدة، شكلت هي الأخرى قواعد نظرية و أسس فلسفية، ساهمت في تبلور العَلمانية خاصة بعدما تفاعلت مع مختلف النظريات الفكرية والفلسفية والعلمية التحررية، التي أتى بها عصر التنوير،كالعقل والحرية والتسامح و فصل الدين عن الدولة والحقوق السياسية والمجتمع المدني ...وغيرها من النظريات و الأفكار التي اتسم بها عصر التنوير، العصر الذي تأسست فيه العَلمانية فلسفيا.

على ضوء كل ما سبق قوله، و أمام مختلف العناصر التاريخية لتشكل العَلمانية، نجد أن هذه الأخيرة قد اقتحمت النقاشات الكثيرة في الغرب الحديث حول علاقة الديني بالدنيوي، فكثيرا ما يعتبرها البعض كأسلوب حياة يقوم على أسس مُحددة المعالم و يطرحها البعض الآخر على أنها مسألة معرفية تحتاج إلى العديد من الدراسات المُعمقة، إلا أن شبه الإجماع الغربي اليوم يتفق على أن العَلمانية تعني فصل الدين عن الدولة، لها أسس فلسفية/نظرية تطورت مع تطور مختلف النظريات الفلسفية، وتشكل عنصرا أساسيا في الحداثة السياسية التي ساهمت في تطوير الحضارة الغربية.

و باعتبار أن العَلمانية و التفكير العَلماني كان أحد التيارات و المذاهب التي فرضت نفسها في الفكر الحديث و أساس من أسس خطابها الفلسفي و السياسي، استوقفنا هذا و أوقد فينا رغبة في دراسة حيثياته، و في خضم هذا السياق تندرج هذه الدراسة، التي تهدف إلى إبراز القاعدة الفلسفية و السياسية للعَلمانية، من خلال الإجابة عن الإشكالية التالية:

إذا كانت العَلمانية قد تأسست فلسفيا في الفلسفة الغربية الحديثة، فما هي ظروف تأسيسها و تبلورها في ظل تطور الفكر الإنساني و الإرهاصات العَلمانية التي يتضمنها، و ما هي أسسها الفلسفية و تجسيداتها السياسية التي أعقبت التحول من الخطاب حول العَلمانية إلى التأسيس للعَلمانية و من التأسيس الفلسفي لها إلى تجسيدها السياسي ؟

و بصيغة أخرى: كيف نشا المجتمع العَلماني في الغرب الحديث على ضوء تأسس العَلمانية كتيار فلسفي و ما هي الأبعاد التاريخية المعرفية و النظرية و السياسية التي حددت تبلور العَلمانية كنظرية قائمة بذاتها و هل تجسدت سياسيا كما أسست فلسفيا؟؟

و للإجابة على هذه الإشكالية ارتأينا تقسيـــــم هذه الدراسة إلى أربعة فصــول أساسية ،جـــاءت على شكل فصل تمهيدي وثلاثة فصول متتالية، فكل فصل يحتوي على ثلاث مباحث

و كل مبحث يحتوي على مطالب .بحيث تناولنا في الفصل التمهيدي ؛الذي جاء عنوانه: مفاهيم و ارتباطات؛ قراءات في المصطلح و المفهوم، دراسة بعض المفاهيم التي تدور حول موضوع العَلمانية و منه تبيان مُختلف العلاقات التي تربط بعضها البعض ،و لقد قسمنا هذا الفصل إلى ثلاث مباحث و كل مبحث إلى ثلاث مطالب، تحدثنا في المبحث الأول عن الفلسفة ،الدين و السياسة؛ مفاهيم و معاني أما المبحث الثاني فتطرقنا فيه دراسة مفاهيم :الله و الإنسان و العالم ،و جاء المبحث الثالث بعنوان الدين والفلسفة و العالم و السياسة:علاقات مُحددة، أين درسنا فيه بعض العلاقات الرابطة بين المفاهيم السابقة الذكر. و ختمنا هذا الفصل بخلاصة بعدما بدأناه بتمهيد ،أما الفصل الأول فكان عنوانه العَلمانية بين المفهوم الاصطلاحي و تشكل الأسس الفلسفية ،وكما كان عليه الحال في الفصل التمهيدي، فلقد قسمنا الفصل الأول إلى ثلاث مباحث و كل مبحث يحتوي على ثلاث مطالب، بحيث تضمن المبحث الأول على دراسة مصطلح العَلمانية و مختلف المقاربات المتعلقة بالمفهوم، أما المبحث الثاني فتناولنا فيه ثلاث مطالب؛ أما المطلب الأول فكان لدراسة الأسباب التي ساهمت في ظهور العَلمانية و المطلب الثاني فكان لدراسة إحدى الإشكاليات الشائكة في موضوع العَلمانية ألا و هي إشكالية العَلمانية و الأخلاق، أما المطلب الثالث فقد جاء لدراسة المواقف الرافضة و المراجعة للعَلمانية أما المبحث الثالث فقد جاء بعنوان الأسس الفلسفية للعَلمانية و تناولنا فيه دراسة ثلاث أسس رأيناها رئيسية و ضرورية في التأسيس الفلسفي للعَلمانية و هي فصل الدين عن الدولة، التسامح و الحرية ، و ختمنا الفصل بخلاصة بعدما بدأناه بتمهيد. أما الفصل الثاني فقد جاء بعنوان الخطاب الفلسفي للعَلمانية فلقد حاولنا فيه دراسة الخطاب العَلماني الذي تضمنه الفكر الإنساني منذ الفكر اليوناني إلى الثورة الفرنسية و فق ما سميناه اللحظات التاريخية العَلمانية. و عكس الفصل التمهيدي و الفصل الأول،عمدنا تقسيم الفصل الثاني إلى أربعة مباحث جاءت المباحث الثلاث الأولى بثلاث مطالب أما المبحث الرابع فقد جاء بمطلبين، فالمبحث الأول كان عنوانه العَلمانية في الخطاب الفلسفي اليوناني أين درسنا فيه الأسطورة و سقراط و أفلاطون و أرسطو أما المبحث الثاني فتناولنا فيه الخطاب العَلماني في الفلسفة الوسيطية، و أدرجنا في إحدى المطالب الثلاثة التي يتضمنها، و بالتحديد في المطلب الثالث، اللحظة الرشدية (ابن رشد)، لاعتقادنا الكبير بالدور الذي لعبه ابن رشد في تجسيد الصرح العَلماني ،أما المبحث الثالث فلقد جاء تحت عنوان الخطاب العَلماني في فلسفة النهضة الغربية وهو المبحث الذي تضمن ثلاث مطالب، جاء المطلب الأول بعنوان: الإصلاح الديني؛ اللحظة التمهيدية لتأسيس المذهب العَلماني، أما المطلب الثاني فجاء بعنوان اللحظة الميكيافلية؛ لحظة فصل الأخلاق و السياسة، أما

المطلب الثالث فحاولنا فيه دراسة الكوجيتو الديكارتي؛ ومنه تبيان الخطاب العَلماني الذي تضمنته فلسفة ديكارت، أما بخصوص المبحث الرابع فلقد جاء بعنوان الخطاب العَلماني في الفلسفة الغربية الحديثة، أين درسنا فيه كل من فلسفة عصر التنوير والثورة الفرنسية و ختمنا هذا الفصل بخلاصة بعدما بدأناه بتمهيد. أما الفصل الثالث و الأخير فلقد جاء بعنوان العَلمانية من التأسيس الفلسفي إلى التجسيد السياسي (مقاربات في الحداثة السياسية)، فلقد حاولنا فيه دراسة التطبيقات السياسية للعَلمانية في بعض النماذج السياسية الغربية ومنه مُحاولة تبيان مدى تطابق التجسيد السياسي للعَلمانية مع تأسيسها الفلسفي من عدمه، وجاء الفصل الثالث كسابقه يحتوي على أربعة مباحث، تضمن كل مبحث ثلاث مطالب، جاء المبحث الأول بعنوان الحداثة السياسية؛ أين تطرقنا فيه إلى تحليل طبيعة الحداثة السياسية ومكانة العَلمانية فيها، أما المبحث الثاني فقد جاء بعنوان التجربة العَلمانيـــة (اللائكية) الفرنسية، أما المبـــحث الثالث فتناولنا فيه التجربة العلمانية الأنجلوساكسونية؛ و تضمن هذا المبحث ثلاث مطالب، جاء المطلب الأول بعنوان التجربة العَلمانية الإنجليزية والمطلب الثاني التجربة العَلمانية الأمريكية، والمطلب الثالث فعنوانه العَلمانية الأنجلوساكسونية بين التمسك بالدين و الليبرالية المتوحشة، أما المبحث الرابع والأخير من هذا الفصل، فلقد عمدنا فيه دراسة التجربة العَلمانية التركية (التجربة الكمالية) و من خلالها دراسة مُعوقاتها المختلفة في ظل تنامي الإسلام السياسي و ختمنا هذا الفصل بخلاصة بعدما بدأناه بتمهيد. وفي الأخير ختمنا هذه الدراسة بخاتمة، تناولنا فيها بعض النتائج التي إستخلصناها من مختلف أطوار الدراسة و بعض التأملات التي نراها مهمة في موضوع العلمانية و ذلك بعدا بدأناها بمقدمة تناولنا فيها الخطوط العريضة للدراسة .

و من أجل الإجابة عن الإشكالية المطروحة في الدراسة، و ضبط تصورها ضبطا صحيحا في مختلف الفصول و المباحث، اعتمدنا على جملة من المناهج التي ارتأينا فيها السبيل الفعال لتجسيد الإجابات السليمة و الحقيقية، أولها المنهج التاريخي الذي من خلاله يمكن لنا الإطلاع على السيرورة التاريخية التي اتخذتها العَلمانية، سواء كمفهوم أو كخطاب داخل الفكر الإنساني. و من أجل تحديد مختلف جوانب و مستويات العَلمانية؛ طبيعتها و الأسس الفلسفية التي تقوم عليها، عمدنا ثانيا على استعمال المنهج التحليلي القائم على تبيان أفكار و مختلف النظريات التي ساهمت في بناء و تجسيد العَلمانية كمذهب فلسفي و سياسي. و بغية تبيان المقومات التطبيقية التي من خلالها تجسدت العَلمانية سياسيا في الغرب الحديث و المعاصر عمدنا ثالثا على استعمال المنهج

المقارن، الذي حاولنا به مقارنة التجارب/النماذج العَلمانية الثلاثة (الفرنسية والأنجلوساكسونية و التركية).

أما عن الأسباب التي دافعتنا لاختيار هذا الموضوع بالتحديد، دون غيره من المواضيع، فهي في الحقيقة تتلخص في ثلاثة أسباب رئيسية و هي:

- أهمية موضوع العلمانية و الأثر الذي خلفه على الفكر الإنساني، وما يزال يخلفه في الحقل الفلسفي و السياسي، خاصة مع عودة العديد من الإشكاليات التي تحوم حول موضوع العلمانية في العالم المعاصر كإشكاليات: فصل الدين عن الدولة، والحريات الفردية، وعلمنة المقدس، والحروب الدينية الجديدة، والتوترات الدينية التي ما تزال تطفو على السطح من حين إلى أخر، و مسائل الإرهاب الديني والإسلام السياسي.

- الرغبة في الكشف عن خفايا العَلمانية من خلال دراسة مختلف اللحظات التاريخية التي ساهمت في التأسيس السياسي لها و منه القضاء على الثالوث الصَنمي الذي حام حول أغلب الدراسات التي عالجت موضوع العَلمانية، ويتمثل في: (ربط العَلمانية بصعود البرجوازية، اعتبار العَلمانية نتيجة من نتائج النظرية العِلمية، جعل المادية كغاية حتمية من تجسيد العَلمانية) .

- البحث في النصوص الفلسفية و التاريخية و تفكيكها، من أجل إبراز الأبعاد الفلسفية و التجسيدات السياسية للعَلمانية كفعل فلسفي (خطاب فلسفي/ معرفي)، وكفعل سياسي (خطاب سياسي)، و كفعل إنساني (نحو أخلاق إنسانية جديدة).

و من أهم الأهداف المرجو تحقيقها من خلال دراستنا هذه نجد:

- تبيان طبيعة و معاني مختلف المفاهيم التي تحوم حوم الحقل المعرفي و الاصطلاحي للعلمانية.

- إثبات الدور الكبير الذي لعبه الفعل الفلسفي في تغيير مجرى التفكير الغربي المسيحي بصفة خاصة و الفكر الإنساني بصفة عامة، بمساهمته في بناء أنساق فكرية و فلسفية و علمية،...الخ، حررت العقل الإنساني من التجليات و الإكراهات اللاهوتية.

- إدراك العلاقات التاريخية و الفكرية التي جسدت العَلمانية كمذهب قائم على أسس فلسفية و منه دحض النظرة التي تؤمن بظهور المذهب العَلماني في مرحلة تاريخية معينة.-

- استنطاق بعض العناصر التاريخية التي تؤكد بأن الاستخدامات السياسية للدين كانت وراء قيام العديد من الصراعات الدينية و الطائفية التي عرفها و ما يزال يعرفها تاريخ البلدان و المجتمعات.

- استقراء طبيعة التجسيدات و التطبيقات السياسية للعلمانية في بعض التجارب العلمانية في الغرب الحديث و المعاصر، مقارنة بتأسيسها الفلسفي.

- اعتبار الثورة العقلية و العلمية، السبيل الحقيقي لتجسيد معالم الحداثة السياسية و منه معالم الفكر العَلماني.

- تبيان العناصر الإنسانية التي يتضمنها الخطاب العَلماني، و دوره في تحقيق حقوق الإنسان و المواطن.

- التأكيد على قابلية الفكر العربي، تبني الخطاب العلماني، سواء في بعده النظري أو التطبيقي، الذي قد يبعث بالسؤال الفلسفي الذي لا طالما انتظره العرب للخروج من محنة الضعف في التنظير الفلسفي.

و نود الإشارة ها هنا إلى بعض الصعوبات التي واجهتنا و نحن بصدد انجاز هذه الدراسة، فبغض النظر عن الصعوبات الاجتماعية و المالية التي تعتبر إحدى العوائق الأساسية التي تحول دون القيام بالبحث العلمي، فإن المجال المعرفي الواسع الذي تمثله العَلمانية، كدراسة فلسفية و تاريخية وسياسية ولغوية جعلت من موضوع العَلمانية، موضوعا قابلا للعديد من التأويلات و التفسيرات، و لعل الصبغة الإيديولوجية التي انطلق منها العديد من الدارسين للعَلمانية، سواء الغربيون منهم أو العرب، جعلت الموضوع نفسه تشوبه العديد من الصعوبات التي حالت دون الضبط الدقيق للموضوع و لتاريخ تطوره وما زاد من صعوبة الدراسة هو تقيدنا و منذ البداية بتصور نظري حاولنا تجسيده من خلال مباحث كثيرة التي درسناها، بغية الإلمام بجل العناصر التي تتعلق بالإشكالية المطروحة، و للسبب ذاته جاءت المذكرة ضخمة نوعا ما.

و في الأخير، نود الإشارة إلى أن هذه الدراسة المتواضعة، مجرد محاولة لاستيعاب و استقراء بعض الإشكاليات التي ما يزال يطرحها الفكر الإنساني المعاصر بصفة عامة و الفكر السياسي بصفة خاصة، على اعتبار أن العَلمانية اليوم تخص في جوهرها صلب أغلب المشاكل العالمية المتعلقة خصوصا بالدين و السياسة، وطموحنا من خلال البحث و التأمل في موضوع

العَلمانية، هو إعادة التفكير فيه من خلال التطرق إلى بعض الزوايا المعرفية التي نراها مهمة، و أملنا أن نكون قد وفقنا في تناول هذه المسألة، ومنه جلب اهتمام الباحثين للتأمل فيها.

الفصل التمهيدي

مفاهيم وارتباطات: قراءات في المصطلح والمفهوم

فهرس الفصل التمهيدي:

تمهيد:

يُعبر الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز/ Gilles Deleuze (1925-1995م) و بصراحته الفلسفية المميزة، في الفصل الأول من كتابه محاورات / Dialogues عما نريد قوله في بداية هذا الفصل، الذي سنحاول فيه قراءة مُختلف المصطلحات و المفاهيم المرتبطة بالعَلمانية ومنه التساؤل عن طبيعتها ودلالاتها اللغوية والاصطلاحية؛ دولوز يتحدث قائلا: « إنه لبالغ الصعوبة، أن يفصح المرء عن نفسه في مُحادثة أو حوار وفي أغلب الأحيان، فأنا عندما يُطرح علي سؤال؛ حتى إذا كان يمسني شخصيا، أجد أنه ليس لدي ما أقول. تصنع الأسئلة ككل شيء سواها، وإذا لم يدعك الآخرون تصنع أسئلتك، من عناصر آتية من كل مكان ومن أيما شيء، وإذا ما ألقوها عليك فإنك لن تكون لديك أشياء ذات بال لتقولها؛ إن فن إنشاء مسألة لهو بالغ الأهمية» .[1]

على الرغم من أن المَسألة، التي نود دراستها في هذا الفصل؛ وإن كانت تفتقد ـ دون أي شك ـ للشجاعة نفسها التي جعلت من دولوز صديق المفاهيم؛ إلا أن ذلك لن يفقد فينا الرغبة في بناء مسألة جديدة للعلمانية من خلال مُساءلة المفاهيم المختلفة التي ارتبطت بها، وبمدلولها الاصطلاحي والفلسفي والسياسي.

وعليه، سنحاول في هذا الفصل، القيام بتحليل هذه المفاهيم، وعرض مواطن تأثيرها على العَلمانية.

(1)- **جيل دولوز**، محاورات: مسار فكري، تر. كاظم جهاد (العراق: منشورات بغداد، 1989)، ص 10.

المبحث الأول: الفلسفة، الدين والسياسة: مفاهيم ومعاني.

تعتبر مَسألة العَلمانية من بين المسائل التي كثيرا ما ارتبطت بالعديد من المفاهيم والمصطلحات، والتي تحدد منظومتها المفاهيمية. إذ أن هناك مفاهيم متعددة تتلامس معها ولا تنفصل عنها إلا بمقدار نسبتها إليها وتتفاعل مع سياق تطورها التاريخي، مُجسدة بذلك مجموعة من العلاقات والارتباطات مع دلالتها اللغوية والاصطلاحية... الخ، مُشكلة بالتالي معها عناصر مشتركة ومتلازمة.

ودون أي ريب، فإن مفاهيم الفلسفة، الدين والسياسة، تمثل ركائز حقيقية في منظومة المفاهيم؛ التي تدور في فلك العَلمانية، وعناصر هامة يتضمنها الحقل الواسع، الذي يدرس موضوع العَلمانية.

المطلب الأول: الفلسفة بين اللحظة المؤسسة والبحث عن التعريف.

يتساءل العديد من الفلاسفة والمفكرين عن الفلسفة، أو بالأحرى عن الفعل الفلسفي، إذ طرحت العديد من الإشكاليات حول طبيعة هذا الفعل، إشكاليات مست مختلف جوانبه (منطلقاته ومناهجه وأهدافه ونسقه المنطقي ومدلوله اللغوي...الخ)، ودون أي شك فإن مختلف هذه التساؤلات، أثيرت منذ أمد بعيد؛ كمحاولة منها لفهم الممارسة الفلسفية ومنه تطوير الموروث الفكري الإنساني، الذي لا طالما سَاهم في بسط مفاهيم ونظريات فكرية وعلمية، هادفة في أغلبها لفهم الإنسان من جهة وإبراز العلاقات التي تربط الفلسفة بميادين معرفية أخرى (كالسياسة والاقتصاد والدين...الخ)، من جهة أخرى.

يَتسم الفعل الفكري بالقدم قدم الإنسان، فما لا شك فيه، أن الإنسان القديم حاول فهم واستقراء ما كان يدور حوله عن طريق تساؤلات كثيرة ومختلفة،حتى و إن لم ترق إلى درجة التفلسف، إلا أنها تمثل لحظة تفكر ومُساءَلة، كمحاولة منه البحث عن الحقيقة وبناء نظرة أكثر وضوحا من تلك التي سيطرت على مخيلته.

غير أن محاولة الإنسان القديم التفلسف، لم تتجاوز المستوى العامي الساذج للمعرفة، الأمر الذي دفع بالعديد من دارسي تاريخ الفلسفة، إلى اعتبار الفعل الفلسفي بمعانيه الحقيقية، يرجع أصله

إلى الفلسفة اليونانية وبالتحديد إلى اللحظة السُقراطية التي تمثل ـ بالنسبة للعديد من الفلاسفة والمفكرين ـ بداية عملية التفلسف، فمقولة سقراط / Socrate (496-399 ق م): « أعرف نفسك بنفسك » تمثل لحظة تاريخية في الفكر الإنساني. كيف لا؟ وهي لحظة أسست انطلاق العقل في العمل التنظيري.

ودون أي شك، فإن مقولة سقراط المذكورة، والتي ارتبطت باللحظة نفسها، مَثلت بداية العقل اليوناني في التفلسف، وأطلقت العنان لظهور موجة جديدة من الفلاسفة وبمفاهيم مُتجددة، لما كانت عليه مرحلة ما قبل سقراط.

في حقيقة الأمر، توجد العديد من الإجابات على سؤال ما الفلسفة ؟ وذلك في مختلف المراحل التي مَر بها الفكر الفلسفي، ولا يُمكن اعتبار- على حد اعتقادنا ـ كل الإجابات المطروحة حول ماهية الفلسفة، على أنها إجابات صحيحة أو أنها خاطئة وذلك لسببين رئيسيين وهما:

1. عدم وجود تجانس- بالضرورة- بين كل من الإجابة والسؤال المطروح، فالمسألة في رأي العديد من المفكرين، تتمثل في أن كل إجابة عن سؤال ما، يُمكن أن تكون في الآن نفسه إجابة عن سؤال آخر(1)، لهذا اقترنت الفلسفة بطرح الأسئلة وليس بالبحث عن الأجوبة.

2. أما السبب الثاني فهو مقترن أساسا بالتكرار الخارق للعادة ـ على حسب اعتقادنا ـ لسؤال ما الفلسفة ؟ فكثيرا ما كنا نتساءل عن الدوافع الرئيسية التي أدت بكل من الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر /Martin Heidegger (1889-1976م) ومواطنه يورغن هابرماس/ J-Habermas، (المولود في 1929م)، والفيلسوف الفرنسي جيل دولوز، لكتابة كل واحد منهم كتاب جاء تحت عنوان <u>ما الفلسفة ؟ /Qu'est ce que la philosophie ?</u> ، التساؤل نفسه طرحناه حول كتاب الابستيمولوجي الفرنسي المعاصر دومينيك لوكور/ Dominique Lecourt ،الذي جاء تحت عنوان: <u>لماذا تنفع إذن الفلسفة ؟</u> / <u>A quoi sert donc la philosophie ?</u>، هذه العناوين وأخرى، والتي أثارت تساؤلنا حول تاريخ الفلسفة. فبالرغم من مرور أكثر من 27 قرنا عن تفلسف طاليس/ Thalès de Milet (624-546ق م) ، بمعنى منذ القرن السادس قبل الميلاد

(1)- **تيودور أويزرمان**، <u>تطور الفكر الفلسفي</u>، تر. سمير كرم (ط 4؛ بيروت: دار الطليعة، 1988)، ص 43.

إلى يومنا هذا، إلا أن مسالة ما الفلسفة ؟ لم تعرف - إلى حد الآن - إجابة مقنعة و ثابتة، بدليل العناوين السابقة ذكرها.

من خلال ما جاء سابقا، نجد أن إشكالية ما الفلسفة ؟ قد اقترنت بعاملي التكرار والهدف المرجو تحقيقه، وكأن الإشكالية من شدة تكرارها شبيهة بأسطورة سيزيف/ le mythe de Sisyphe ،الذي ما يَزال يُحاول إعادة الصخرة بعد سقوطها الدائم والأبدي من أعلى قمة الجبل، والإشكالية نفسها تعبر من وجهة نظر أخرى عن عدم اكتمال المشروع الفكري الذي حاول الفلاسفة بُلوغه من خلال التفلسف، فالفلسفة قد تكون مشروع لا ينتهي عند شيء معين، سوى عند إعادة السؤال نفسه ما الفلسفة ؟ على شاكلة أسطورة ثوب بينلوب / Penelope في الأسطورة اليونانية؛ فالثوب يُنسج في النهار ويُفكك في الليل والأمر نفسه ينطبق على الفكر؛ الذي يُؤَسس ثم بعدها يُعَاد تشكيله في مرحلة لاحقة.

وفي سياق الحديث عن الإجابات المختلفة المقدمة لسؤال ما الفلسفة ؟ تجدر بنا الإشــــارة إلى نقطة نراها جد مُهمة، فمن خلال إطلاعنا على مختلف المذاهب الفلسفية، استخلصنا أن كل إجابة عن سؤال ما الفلسفة ؟ مُتعلق أساسا بالنسق الفلسفي الذي تبناه كل فيلسوف من جهة وبالتجربة الذاتية التي كثيرا ما تكون ـ بالنسبة للفيلسوف ـ مصدر الوعي بالمفهوم، فتعريف أرسطو/ Aristote (385-322 ق م) للفلسفة وإن مَثـل فإنمـــا يُمثل تـعريــفا لفلسفة أرسطو ونظريتــه في المعرفة والأمر نفسه ينطبق على باقي الفلاسفة والمفكرين الذين كثيرا ما ينطلقون من طبيعة فلسفتهم العامة من أجل تحديد مفهوم للفلسفة والعكس صحيح، فالفلسفة قبل أن تكون نظرية هي قبل كل شيء معاناة داخلية يُعبر فيها الإنسان عن حقيقته وعلى حد قول هوسرل Husserl (1859-1938م): «على الذي يُريد أن يكون فيلسوفا، أن يَعمد في المقام الأول ولو مرة واحدة في حياته، الانثناء إلى ذاته، ويحاول في ذاته قلب جميع العلوم المقبولة لحد الآن، وأن يسعى إلى إعادة بنائها، فالفلسفة بمعنى الحكمة هي من بعض جوانبها أمر شخصي، لابد لها أن تكون بما هي فلسفته هو(الشخص)» (1).

فإذا كانت إشكالية ما الفلسفة ؟ تثير إلى حد الآن، العديد من الأسئلة الفكرية والفلسفية و حتى العلمية،...الخ، إلا أن السؤال نفسه ـ دون أي شك ـ سَاهم في إقامة العديد من المذاهب والأنساق

(1)- **Husserl**, Les méditations cartésiennes, (Paris : Editions Vrin, 1966), p. 2.

الفلسفية والتي حاولت ـ كل واحدة على حسب طبيعتها ـ البحث عن الحقيقة واليقين؛ وكذا ممارسة فعل فلسفي، يُساهم في فهم الإنسان باعتبار أن الإنسان يبقى موضوعا ومحورا رئيسيا في البحث الفلسفي، ليس فقط لأن الباحث والمفكر والناقد والفيلسوف "إنسان"، وإنما لأن الفلسفة هي نشاط إنساني.(1)

إذا كان البحث عن ماهية الفلسفة يُشكل الهاجس الفلسفي الأول للباحث، إلا أن المعنى اللغوي لكلمة فلسفة /Philosophie ، لا يحمل من الصعوبات ما حملته الماهية، فالمصطلح يعود إلى اللغة اليونانية، فمصطلح «Philosophie» مؤلفة من كلمتين: فيلو/ Philo والتي تعني [المحبة]، وكلمة صوفيا/ Sofia والتي تعني [الحكمة]، وعليه فإن كلمة فلسفة تعني محبة الحكمة، ويذكـر الـــعديد من المفكرين أن واضع الكلمة هو الفيلسوف الحاكم اليوناني فيثاغورث Pythagore، الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد» .(2)

وفي سياق الحديث عن أصل كلمة "فلسفة"، فإن أغلب الفلاسفة والباحثين والابستيمولوجيين ـ تقريبا ـ والذين درسوا تاريخ الفلسفة، يُرجعون أصل الفلسفة إلى المرحلة اليونانية القديمة؛ الأمر الذي يُمكن مُلاحظته بوضوح من خلال اقتران الفكر الإنساني عامة والفكر الغربي خاصة، بالفكر اليوناني. الطرح الذي تبناه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور/ Paul Ricœur (1913-1997م)، والذي يتحدث قائلا في هذا الصدد: « يُولد الفيلسوف أو المفكر، سواء أفلاطونيا أو أرسطيا » (3)، وإن دلت هذه المقولة فإنها تدل على التأثير العميق الذي خلفته الفلسفة اليونانية، وبالخصوص الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية منها على الفكر الإنساني، فبالرغم من ظهور العديد من الأقطاب الفلسفية الكبرى بعد المرحلة اليونانية (كالفكر الرواقي و الفكر الرشدي و الفكر الكانطي و الفكر

---

(1)- **ثيودور أويزرمان**، مرجع سبق ذكره، ص 44.

(2)- **إدريس خضير**، دعائم الفلسفة، (ط 4؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1992)، ص 11.

(3)- **ثيودور أويزرمان**، مرجع سبق ذكره، ص 239.

الهيجلي، الفكر الماركسي...وغيرها من الأقطاب الفكرية)، إلا أن الفكر اليوناني يُعتبر اليوم، قبل أي وقت مضى، حجر الفلاسفة / Pierre Philosophale *

بالرغم من الطرح المُقنع ـ على حسب اعتقادنا ـ الذي ذهب إليه أغلب الفلاسفة، باقتران الفلسفة منهجا و مبدأ وتعريفا ونسقا بالفلسفة اليونانية إلا أن ذلك لم يمنع من ظهور فئة أخرى ترى عكس ما ذهب إليه أصحاب هذا الطرح، بحيث ربط هؤلاء الفلسفة بمسألة وجود الإنسان؛ باعتبارها لحظة وجودية « الفلسفة هي مُحاورة الإنسان مع نفسه إذ كثيرا ما قيلت أنها بدأت مع طاليس وانكسمندر، إلا أنها قديمة قدم الإنسان نفسه، كما أنها مفتوحة على المستقبل كله » (1) ، وهو ما تبناه المفكر محمد الزايد ** في كتابه: المعنى والعدم: بحث في فلسفة المعنى، إذ يعتبر هذا المفكر، بأن التجربة الفلسفية، بدأت ببدء الفكر الإنساني، لأن الإنسان بالنسبة إليه "، مَخلوق مُتأمل في كل مجالات فعله" (2) وعليه فالفلسفة تمثل لحظة كبرياء الوعي الإنساني نتيجة ارتباط المفكر بالماورائية والبعد الميتافيزيقي بالفلسفة، فالفلسفة بدورها ـ على حد تعبير محمد الزايد ـ مرتبطة بلماذائية المــعنى، الموجــودة قبل اليونـــان(3)،ومنه « التفلسف ظاهرة ماورائية بحتة » (4).

وما لا ريب فيه، أن الاستفهام اللماذائي للفلسفة لا يُمكن طرحه، في أي حال من الأحوال، في لحظة فراغ عقلاني وغياب كلي بالوعي بلحظة الفعل الفلسفي / فعل التفلسف، لأن الوعي بالأنا المُفكرة يمثل في الآن نفسه إدراكا لعملية التفلسف وبالموضوع المتفلسف فيه، بالرغم من أن محمد

---

* حجر الفلاسفة: حجر كيميائي، كان يعتقد أصحاب الكيمياء القديمة أنه يستطيع القيام بتحويل المعادن الموجودة في الأرض، إلى ذهب وفضة وعلى أنه يمتلك قدرة في إبقاء الإنسان حيا لمدة طويلة، كما اقترن بالتعبير عن الحكمة الكامنة في جوهر الحياة.

(1)- **محمد ثابت الفندي،** مع الفيلسوف (ط1؛ بيروت: دار النهضة العربية، 1980)، ص7.

** محمد الزايد: من مواليد 1947م في فلسطين، مُتحصل على شهادة دكتوراه في الفلسفة، سبق له وأن درس الفلسفة في جامعة الجزائر، ومن بين أهم كتبه: المعنى والعدم.

(2)- **محمد الزايد،** المعنى والعدم: بحث في فلسفة المعنى، تقديم. خليل الحر (ط1؛ بيروت: منشورات عويدات، 1975)، ص 155.

(3)- المرجع نفسه، ص 48، 49.

(4)- المرجع نفسه، ص 49.

الزايد يرى بأن لحظة الفراغ العقلاني والتي يُمكن أن نسميها نحن: لحظة اللاوعي الفكري: « هي جزء من داخل المسار الكلي للفلسفة والفكر» (1).

ليس غريبا على أي دارس للفلسفة وباحث فيها، مثل هذا الموقف الرافض لتأصيل الفعل الفلسفي بداية من الفلسفة اليونانية، فالدارس لإشكالية تأسيس وتأصيل الفلسفة، يجد نفسه ـ في العديد من الأحيان ـ أمام الموقف نفسه عند العديد من المذاهب الفكرية والنقدية. فهو الموقف نفسه الذي اتخذته المدرسة الشكية / Scepticisme*، وعلى رأسها سكتوس أمبيريكوس/ Sextu Empiricus (عاش في القرن الثاني ميلاد)، هذا الفيلسوف المعروف بموقفه تجاه الفلسفة اليونانية، وبالخصوص الفكر الأفلاطوني الذي اعتبره مصدر الدوغماتية والفلسفة المغلقة، بحيث يقولها صراحة في كتابه: ضد الدوغماتيين/ Contre les dogmatiques « إن الدوغماتية الأفلاطونية، تعني الرداءة وفشل الفكر» ، وفي كتاب آخر له جاء تحت عنوان ضد المعلمين. Contre les professeurs، يتهم فيه "أمبيريكوس" رواد الفلسفة اليونانية بالخصوص كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو، بالإنجراء وراء أوهام لا وجود لها على الواقع، وبأن الفلسفة ما قبل سقراط، عرفت تقهقرا في المرحلة اليونانية ما بعد سقراط(2).

على الرغم من تجلي الفلسفة اليونانية؛ الأفلاطونية والأرسطية على وجه الخصوص في العديد من المذاهب الفكرية الكبرى، إلا أن الأمر لم يمنع الفيلسوف الألماني نيتشه Nietzsche / (1844-1900م) من إتباع طرح المعارضين للفلسفة اليونانية، فلقد انتقد بدوره هذه الفلسفة وبشكل أكبر الفكر السقراطي، بحيث يتحدث صراحة في كتابه إنسان مفرط في إنسانيته، عن اللحظة السقراطية قائلا : « الناشطون الناجحون لا يتصرفون حسب المبدأ القائل أعرف

(1)ـ المرجع نفسه، ص 50.

* الشكية: من بين المذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرن الثاني قبل الميلاد، سميت في العصور الوسطى بالفيرونية Pyrrhonisme، على اسم مؤسسها فيرون/ Pyrrhon d'Elis (365، 275 ق م)، فهي مدرسة تقوم على الشك كمبدأ أول لتحليل وتكذيب أي نظرية فلسفية.

(2)- **Mohamed Lakhdar Maougal,** ''Sextus Empiricus ; contradicteur de Platon'', El Watan, Quotidien algérien, N° 4625 (Février 2006), p .25 .

نفسك بنفسك، بل كما لو كانوا يتخذون هذا الأمر الخيالي، ابحث لك عن أنا وستصير شخصا مهما (...) أما الخاملون، فهم يتأملون شخصهم الذي صنعوه مرة واحدة فقط، عندما وهبوا الحياة » [(1)].

لا يحتاج المقام؛ الدخول في سجال مع من يدعي عُقم الفلسفة اليونانية، ويرفض تأصيل الفلسفة من خلالها، إلا أن ما يجدر بنا قوله، هو أن الفلسفة كمحاولة بحث في الإنسان، اقترنت دون أي شك باللحظة السقراطية « أعرف نفسك بنفسك». فبعدما كانت المعرفة تحوم في أعالي السماء، عقدت العزم أن تكون مع سقراط مقترنة بالبشر، بمعنى أنزلها إلى الأرض. كيف لا؟ ،و قد ارتبط تعريف الفلسفة معه بخاصية إنسانية، ألا وهي حب الحكمة. [(2)]

دون أي شك، ارتبط مفهوم الفلسفة ومنذ أمد طويل بحب الحكمة، إلا أن ذلك لم يحد من ظهور إشكاليات أخرى حول مسألة ما الفلسفة ؟ سواء كان ذلك مع القدامى أو المحدثين، فأرسطو مثلا يعتبر الفلسفة دراسة الوجود بما هو موجود، أو دراسة العلل و المبادئ [(3)]، أما الفيلسوف العربي ابن رشد/ Averroès (1126-1198م) فإنه يعتبر الفلسفة هي البحث عن المعرفة المُعمقة عن طريق الإثبات والاستدلال، فالبحث مبني على العقلانية أما الإثبات هو كمال وتمام التأمل العقلي [(4)]. أما الفيلسوف الفرنسي روني ديكارت / René Descartes (1596-1650م) فإنه يعتبر الفلسفة على أنها؛ العلم بالمبادئ الأولى والعلم الكلي الشامل، إذ كان ديكارت يطلق اسم الفلسفة على مجموعة العلوم التي يشبهها بشجرة، أصلها علم ما بعد الطبيعة وساقها علم الطبيعة، وفروعها فتمثل سائر العلوم. وغاية الفعل الفلسفي عنده فهي السعادة الإنسانية ،وأما الغاية التي تحققها الفلسفة عند الفيلسوف الانجليزي فرانسيس بيكون/ Francis Bacon (1561-1626م) فهي التحكم في القوى الطبيعية [(5)] .

---

(1)- **فرديريك نيتشه**، إنسان مفرط في إنسانيته، تر.محمد الناجي(ط1؛ بيروت: إفريقيا الشرق،2001)،ج2، ص106.

(2)- **ثيودور أويزرمان**، مرجع سبق ذكره، ص 18.

(3)- **محمد بيصار**، الفلسفة اليونانية، (ط1؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973)، ص 102.

(4)- **عبد المجيد مزيان**، "العلاقة الرشدية في أصول الدين"، مؤتمر ابن رشد (الجزائر: مطبعة أحمد زبانة، 1983)، ص 324.

(5)- **علي عبد المعطي محمد و علي حنفي محمود، وآخرون**، نظم الفكر الغربي، (ط1؛ الكويت: مكتبة الفلاح، 1987)، ص 233،232.

بالإضافة إلى هذه التعاريف، التي نعتبر مسألة الإشارة إليها مهمة للغاية، ونجد وجود تعاريف أخرى لا تختلف ـ على حسب اعتقادنا ـ عن التعاريف الكلاسيكية والتي سبق وأن عرضناها، وأكثر من ذلك فالعديد منها ينطلق من التصورات نفسها، فالفيلسوف الألماني إمانويل كانط / Emmanuel Kant (1724-1804م) يرى بدوره أن الفلسفة هي المعرفة النظرية المستمدة من التصورات [1]. أما بالنسبة لمواطنه هيجل / Hegel (1770-1831م)، فالفلسفة هي المعرفة والبحث في المطلق [2].

لم تختلف التعاريف المقدمة للفلسفة في المرحلة المعاصرة عن سابقاتها، وذلك على الرغم من تطور النزعة العلمية وظهور أقطاب فكرية ووضعية، حاولت القضاء على الفعل الفلسفي باعتباره ـ كما تدعي هذه الأقطاب ـ مقترن بالميتافيزيقا. فأمام هذا الزخم الكبير، يعتبر بيرتراند راسل / Russel (1872-1970م)، أنه إذا كانت وظيفة العلم هي جمع الحقائق، فإن موضوع الفلسفة هو هذه القوانين نفسها، فموضوع الفلسفة ـ على حد تعبير راسل ـ يتضمن نقدا للمعرفة، فهي تبحث في الأصول العامة للعلم [3]. لتبقى الفلسفة اليوم تتصارع بين مسألة صياغة فعل فلسفي يُحقق الهدف القديم لها، المتمثل في تحقيق السعادة الإنسانية والبحث لها عن مكانة داخل الحقل الفكري العالمي اليوم، وهو الحقل الذي تحتكره النظرية العلمية.

ما يُمكن قوله بصفة عامة، هو أنه وبالنظر إلى ما عرفته الفلسفة من تطور وتغيير في المواقف عبر المراحل المختلفة التي مر بها الفكر الإنساني، تبقى الفلسفة ـ وبغض النظر عن التعاريف المختلفة المقدمة لهاـ مشروعا فكريا لم يستهلك بعد جل شروط و مبررات وجوده وعلى حد قول محمد الزايد: « ما دام الإنسان كائن واعي، باحث عن الماورائي، فإنه ليس بوسعه الاستغناء عن الفلسفة. » [4] فنفي الفلسفة هي، في حقيقة الأمر، بداية فعل فلسفي جديد.

(1) ـ المرجع نفسه، ص 341.

(2)ـ المرجع نفسه، ص 343.

(3) ـ **برتراند راسل**، <u>الفلسفة بنظرة علمية</u>، تر. زكي نجيب محمود (ط1؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، 1987)،ص 17.

(4) ـ **محمد الزايد**، مرجع سبق ذكره، ص 40،41.

المطلب الثاني: الدين: مفهوم، وجود وتساءل.

على الرغم من التطور الكبير الذي عرفه الفكر الإنساني الحديث بصفة عامة والفكر العلمي بوجه خاص، تطور تنبأ بزوال الشروط التاريخية للنص الديني وللمقدس الذي يُشكل جوهر وأساس وجوده، إلا أن الإنسان الحديث والمعاصر ما يزال مرتبط بشكل أو بآخر بالدين وبالعاطفة الدينية، رافضا بالتالي أي محاولة تسعى لتجاوزهما. والأكثر من كل هذا، فإن الوازع الديني والفكر الأسطوري، ما يزالان يُمثلان إحدى البُنى الرئيسية في الفكر الإنساني الحديث والمعاصر، على الرغم ـ كما سبق الإشارة إليه ـ من التطور الكبير للفكر العلمي، وتجسد مبادئ الفكر العلماني/اللائكي.

بغض النظر عن مَسألة التأصيل التاريخي للتجربة الدينية / الفعل الديني، باعتبار أن هذه المسألة تحتاج إلى دراسات علمية وأنثروبولوجية وتاريخية معمقة ودقيقة، سواء تعلق الأمر بدراسات حول الديانات الكلاسيكية / Les religions polythéistes والقديمة (السحر و الطوطمية* والصَنمية والحيوانية...الخ)، أو دراسات حول الأديان التوحيدية / Les religions monothéistes (اليهودية والمسيحية والإسلام)، هذه الأخيرة عَمقت من الممارسة الدينية، باعتبارها مجموعة من القوانين المُحددة للممارسات والعبادات العقائدية، إلا أنه من الممكن ـ ونحن ندرس إشكالية ما الدين؟ من جهة وتحديد العلاقة المفهومية لتشكل المسألة الدينية من جهة أخرى اعتبار بداية ـ أنه يُمكن للإنسان أن يفهم كلمة "الدين" من وجهة نظر عاطفية، فالدافع النفسي كان من بين أبرز الدوافع التي جعلت الإنسان يرتبط بتجربة دينية « فشعور الإنسان بالضعف، وخاصة ضعفه أمام عظمة الكون، وبالتالي عجزه التصدي لقوة الطبيعة، جعلته يعتقد أن قوة غير طبيعية تكمن وراء المظاهر الطبيعية، هذه القوة تتمثل في الله المنزل للأديان » [(1)]، وهو الشعور نفسه الذي كان يُراود الإنسان البدائي والقديم، حينما يُرجع مظاهر الطبيعة لقوى خفية.

* الطوطمية: مجموعة من المعتقدات المعقدة بشأن الطوطم: الذي هو الرمز المقدس الذي كانت تتخذه القبيلة البدائية شعارا لها، بحيث يُمكن لطوطم أن يكون حيوانا أو نباتا أو جمادا، ويعتقد دوركايم أن الطوطمية شكل بدائي للدين، وكانت عاملا هاما في تنمية التماسك الاجتماعي للمجتمعات البدائية.

(1) ـ **إدريس خضير**، مرجع سبق ذكره، ص 293.

بالنظر إلى المفاهيم المتعددة المقدمة لمصطلح الدين، نجد أنها تشير دائما إلى مسألة جد مهمة ـ على حسب اعتقادنا ـ والمتمثلة في ربطها الدين بالإيمان، فالإيمان إن كان فإنه يكون شعورا وعاطفة واعتقادا بوجود قوة تتحكم في مصيرا الإنسان والعالم « فكثيرا ما كان يُؤمن المرء بالقوة الخفية العليا والخضوع لها، هذا الإيمان يَنبَني من خلال تطبيقه لقوانينها وممارسة طقوسها: كالصلات والصوم والتعبد...الخ ، كي ترضي هذه القوة وتحميه من العقاب» [1].

وعلى حد تعبير الفيلسوف الانجليزي دافيد هيوم / David Hume (1711-1776م) « إن الدين هو في الوقت ذاته من نوع المعرفة ومن نوع الانفعال والشعور، وهذان العنصران يُشكلان العاطفة الدينية التي لها في الواقع قطبان: الشرك والتوحيد، والمصدران الموافقان هما كيفيات الانفعال من جهة وأشكال التداعي من جهة أخرى» [2]، وإن دلت هذه المقولة فإنها تدل على أن الدين ومنذ القديم، يُقدم نفسه وفق منظومة قواعد يُحددها المقدس؛ الشعور بعظمة القوة المتحكمة في العالم ومن ثم الخوف منها أو الانبهار بها ومنه شعور المرء بأن المقدس لا يُمكن ،في أي حال من الأحوال، تدنيسه لأنه صفة من صفات الدين ومنه ماهية مصدره.

يُمثل السؤال حول المقدس، سُؤال جد مهم لمعرفة طبيعة الدين، وبالتالي معرفة الدواعي التي تخلفها التجربة الدينية بمختلف العناصر التي تشكلها (كالمقدس والفكر الأسطوري والسحر والرموز والطقوس...الخ)، على مختلف مُستويات الحياة الإنسانية، وهو ما لا يُمكن القيام به في هذه الدراسة، لأن ذلك يحتاج لدراسة كاملة ومستقلة ومعمقة.

أما عن المفهوم اللغوي والاصطلاحي، لكلمة "الدين"، فإننا وجدنا العديد منها، ونكتفي في هذا المقام بذكر بعضها.

ـ الدين / Religion، كلمة أتت من لفظة Relégere والتي تعني الاحترام، فمعناها البعيد يعني الاقتران بعبادة ما، والبعض الآخر من المفكرين يرون بأن كلمة Religion مشتقة من كلمة

---

(1)ـ المرجع نفسه، ص 294.

(2)ـ **جيل دلوز**، التجريبية والذاتية: بحث في الطبيعة البشرية وفقا لهيوم، تر. أسامة الحاج (دون طبعة؛ لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1999)، ص 107.

Religare، والتي تعني: فعل الربط والإتحاد، ومنه الدين عبارة عن صلة تربط بين الإنسان والله(1).

ـ يرى جميل صليبا، في معجمه الفلسفي أن الدين لغة هو العادة، الحال، الصيرورة، الرأي، الطاعة والجزاء(2).

ـ الدين هو مجموعة مُعتقدات تؤمن بها جماعة ما وتكون نظاما متصلا وتتعلق بعالم ما بعد الطبيعة (...) وممارسة شعائر وطقوس مقدسة، والاعتقاد في قوة روحية عليا، وقد تكون هذه القوة متعددة أو أحادية(3).

إلا أن مصطلح الدين، قد أخذ العديد من المفاهيم والتعاريف، بالخصوص في المرحلة المعاصرة، أين ارتبط المصطلح بالعديد من النظريات العلمية والابستيمولوجية والفلسفية والسياسية الجديدة، بحيث اتصل المفهوم المُعطى، من طرف كل نظرية بالنسق والمنهج والهدف، الذي سعت إليه ومن بين هذه التعاريف نجد:

ـ الدين جملة من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حب الله.

ـ الدين هو الإيمان، أيضا بالعلم والتقدم وبالقيم المطلقة والعمل بها.

ـ الدين: بمبادئه وتعاليمه، يتعلق بتوجيه الفكر والوجدان والإرادة في الإنسان(4).

ـ الدين شرط أساسي في التقدم البشري، وتحسين السلوك الخلقي، أمام تطور العلم(5).

---

(1)- **A- Roussel et G- Durozoi**, Philosophie : Notions et textes (B) (France : Editions Nathan 1980),article :Religion, p.307.

(2)ـ **جميل صليبا**، المعجم الفلسفي (ط1؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1978)، ج2، المادة: الدين، ص 572.

(3)ـ **أحمد زكي بدوي**، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: انجليزي ـ فرنسي ـ عربي (بيروت: مكتبة لبنان، 1978)، المادة: الدين، ص 353.

(4)ـ **جميل صليبا**، معجم سبق ذكره، ص 572.

(5)ـ **محمد البي**، الدين والحضارة الإنسانية (دون طبعة؛ الجزائر: مكتبة الزكة الجزائرية، دون تاريخ)، ص 119.

ما يُمكن قوله في السياق نفسه، هو أن المُلاحظ لتاريخ الإنسان، يجد بأن حياة الكائن البشري شديدة الصلة بالعقيدة والدين، نتيجة لطبيعة الإنسان (الخوف والاستسلام والخوف من المصير المجهول، القلق الذي يحدثه التفكير في مسألة الموت و العقاب الإلهي...الخ) وكذلك نتيجة للظواهر الطبيعية المُعقدة التي تحيط به، وهي عوامل دفعت الإنسان بصفة عامة والإنسان القديم بصفة خاصة إلى :

- البحث عن الحقيقة.
- القيام بعملية إسقاط نحو الخارج.
- التسليم بوجود قوى خفية تتحكم في العالم.
- اعتبار الأديان منزلة من عند الله.

وعلى حد قول الفيلسوف الانجليزي جون لوك / John Locke (1632-1704م)، في كتابه: De la conduite de l'entendement، « إن الاهتمامات الخاصة بالإنسان، مُرتبطة بحياته على سطح الأرض ومُوجَهة للعالم الحسي/المادي، لكن شعور هذا الإنسان بالقلق الرهيب تجاه حياته المستقبلية، يدفعه دائما لأن يكون واعيا، سواء بهذه الحياة أو بالحياة الأخرى، هذه الوضعية هي التي تدفع الإنسان نحو الدين» (1).

لقد أخذت المَسألة القائلة، بأن الدين عبارة عن حل لحالة نفسية يائسة؛ سببها عدم إدراك العالم الخارجي المعقد، حيزا كبيرا في الفكر الإنساني، بالرغم من وجود العديد من الرؤى الدينية واللاهوتية والميثولوجية* التي دافع وما يزال يُدافع عنها العديد من المفكرين ورجال الدين، والساسة الذين يستخدمون الدين لأغراض سياسية، هؤلاء كلهم يعتبرون الدين و « الواقع الديني،

---

(1)- **John Locke**, De la conduite de l'entendement, trad. Yves Michaud, (Paris : Librairie Philosophique J-Vrin, 1975), p .39.

* ميثولوجيا/ Mythologie: مجموعة الأساطير التي تتضمنها ثقافة ما كالقصص الخيالية عن الأبطال والآلهة، وهي تنطوي على محاولات لتفسير المظاهر المختلفة للطبيعة والمجتمع، (أدب غير مكتوب)، كما يدل المصطلح على العلم الذي يدرس الأساطير.

ينجو من قبضة العلم الوضعي باعتباره وحيا منزل من الله الخالق المطلق للأنبياء والرسل» (1) وهذا الطرح ليس يبطل فقط التوجه السيكولوجي، وإنما طرح يُحاول إبطال جل الدراسات الوضعية والأنثروبولوجية *والتاريخية واللغوية والبنيوية... وغيرها، التي حاولت تقديم تفسير علمي للظاهرة الدينية من جهة وللنص المقدس من جهة أخرى.

ونحن بصدد الحديث عن المقاربات العلمية والفلسفية التي عالجت ظاهرة الدين، يمكن لنا الإشارة إلى بعضها، سواء العلمية أو الفلسفية منها:

أما العلمية، فإننا نجد العديد من الدراسات الوضعية. فالأنثروبولوجيا قدمت وجهة نظرها، التي تقوم على أساس أن الدين عبارة عن ظاهرة اجتماعية، وذلك وفق بحوث علمية تدخل سواء في الأنثروبولوجية الثقافية أو علم الاجتماع الديني، فمن بين الدراسات الرائدة التي انطلقت من منطلق أن الدين واقعة اجتماعية وإنسانية نجد السوسيولوجي الفرنسي إميل دوركايم / Emile Durkheim (1858-1917م) والسوسيولوجي الألماني ماكس فيبر/ Max Weber (1864-1940م) « الذي يعتبر النسق الديني، نسق مُستقل ومُتغير، بدأ مع نشأة الوجود الاجتماعي» (2) .

هذه الدراسات وأخرى شكلت منعرجا وضعيا وفكريا كبيرا، لأنها غيرت من الآراء الفكرية القديمة والكلاسيكية، كما مثلت امتدادا للنظريات السابقة، على غرار النظرة الأنثروبولوجية للدين والتي تبناها الفيلسوف الألماني فيورباخ / Feuerbach (1804-1872م).

تجدر بنا الإشارة هاهنا، إلى أن مختلف الدراسات العِلمية لم تعمل فقط على تأصيل التجربة الدينية تاريخيا، بل حاولت من جهة أخرى تبيان الهدف الذي يسعى الإنسان إلى تحقيقه من خلالها ، فالعلوم الاجتماعية ترى بأن الهدف الاجتماعي للتجربة الدينية مرت عبر مراحل مختلفة، غير

---

(1)- **حسن حنفي**، تطور الفكر الديني الغربي (ط1؛ بيروت : دار الهادي، 2004)، ص 7، 8.

* الأنثروبولوجيا: علم يدرس الإنسان من حيث هو كائن فيزيقي واجتماعي، ويتفرع من هذا العلم مجموعة من العلوم المتخصصة: الأنثروبولوجيا الفيزيقية، الأنثروبولوجيا الاجتماعية والأنثروبولوجيا الثقافية.

(2)- **علي ليلة**، ماكس فيبر والبحث المضاد في أصل الرأسمالية المعاصرة (دون طبعة؛ الإسكندرية: المكتبة المصرية للطباعة والنشر، 2004)،ص 98.

أن مختلف هذه الأديان (القديمة والسماوية)، عملت على تحقيق هدف واحد ألا وهو تنظيم المقدس في المجتمع؛ فكل من دوركايم و فيبر يريان « أن بروز الجماعات والقبائل، أدت في عملها على إقامة أخلاق وطقوس وبناء مؤسسات على أساس الوازع الديني» (1).

ومن وجهة نظر علم النفس الاجتماعي، نجد الطرح نفسه تقريبا تبناه العالم النفساني والمفكر الجزائري نورالدين الطوالبي / Toualbi Nourddine في كتابه الذي جاء بعنوان: Religion, Rites et Mutations، قائلا فيه : « الطقوس الدينية تحمل دليل حقيقي عن قدم التجربة الدينية التي تتحول إلى مقدس وتمثيل رمزي، كلما أحدثت صراع نفسي داخلي، وهذه التمثيلات الرمزية المقدسة، يساعد تنظيمها الفرد على الراحة النفسية كلما احتفل بها، وهذا ما كانت الجماعات القديمة وحتى المجتمعات الحديثة تقوم به»(2).

دون أي شك، أحدثت النظرة الوضعية تجاه الظاهرة الدينية سندا قويا لتطور العديد من المذاهب والنظريات التي ساهمت في تطور المذهب العلماني بالخصوص.

أما النظرة الفلسفية الحديثة للدين فعرفت هي الأخرى تقدما كبيرا، لما عرفته في العصور القديمة، وبشكل أعمق في المرحلة الوسيطية المعروفة بطابعها الثيولوجي، وعلى الرغم من الأثار التي خلفتها الأديان التوحيدية، سواء على مستوى البنية الفكرية للإنسان أو على مستوى بنيته الاجتماعية، آثار ما تزال قائمة إلى يومنا هذا، إلا أن الخطاب الفلسفي الحديث للدين شكل العديد من الآراء والمفاهيم الجديدة، بحيث أعطت مختلف هذه الآراء إجابات متعددة ومختلفة حول الدين، فالبعض من هذه الإجابات الفلسفية كانت تتميز بميزة راديكالية، وعلى حسب اعتقادنا، الفكر الغربي الحديث جسد خطابا راديكاليا، لأنه استطاع اجتثاث المميزات الإلهية، الماورائية والمقدسة والرمزية للدين.

---

(1)- **ك ـ بوريكو و ك ـ بورون**، معجم النقد لعلم الاجتماع، تر. سليم حداد (الجزائر: ديوان المطبوعات الاجتماعية، 1986)، المادة: الدين، ص 317.

(2)- **Noureddine Toualbi**, Religion, Rites et Mutations (Alger : Entreprise nationale du livre, 1984), pp.38.39.

فمن بين هذه الخطابات الراديكالية، نجد تلك التي ذهبت إلى اعتبار الدين عبارة عن نتاج لفعل الإنساني، أو تلك التي اعتبرت الدين عبارة عن اغتراب....وغيرها.

تعتبر فكرة الدين عبارة عن اغتراب، جوهر العديد من الدراسات الفلسفية الحديثة والمعاصرة، فالفيلسوف الألماني فيورباخ يعتبر الدين عبارة عن جامع البشر، إذ يعكس الدين رغبة الإنسان في تحقيق ماهيته. فالعلاقة التي لم يتمكن البشر من تحقيقها في الواقع، بإمكانهم تحقيقها من خلال الدين، فالحب والصداقة والرحمة ـ على حد تعبير فيورباخ ـ هي علاقات بشرية، تتخذ قيمة لها عندما تقدس بكلمة الدين(1).

ما يُمكن قوله عن طرح فيورباخ، هو أنه قد تمكن من تحويل التيولوجيا إلى خطاب أنثربولوجي مؤكدا لفكرة الإنسان، هذه الفكرة التي حاولت كسر الدوغماتية التراتبية للفكر الديني، عن طريق النقد التاريخي للدين بصفة عامة وللمسيحية بصفة خاصة(2).

إن تطور النظرة الإنسانية للدين، لم تتوقف عند فيورباخ بل عرفت بعد ذلك تطورا كبيرا خاصة عند مواطنه كارل ماركس/ Karl Max (1818-1883م)، بحيث يعتبر ماركس الاغتراب الديني يجد أصوله نتيجة للوضعية الاقتصادية التي يعيشها الإنسان والمرتبطة بنظام الإنتاج والعلاقات المتعددة التي تحدده، فالدين بالنسبة لماركس هو أفيون الشعوب، يُمثل خضوع العمال والبروليتاريا بصفة عامة لأصحاب رؤوس الأموال والمؤسسات وذلك عن طريق تحويل رجاء الطبقة الكادحة إلى العالم الآخر، دون إعطائها إمكانية تحقيق أهدافها في العالم الأرضي، وإن دل هذا الطرح فإنه يدل على أن الدين عند مـــاركس، عبارة عن وسيلة من الوسائل التي تـــــؤدي إلى تحقيق الربح في أيدي الطبقة البورجوازية . وهي النظرة التي رفضها رجال الدين رفضا قاطعا.

لا تختلف النظرة الفيورباخية أو الماركسية عن العديد من النظريات التي ستأتي بعدهما، على غرار النظرة التي اعتمدها نيتشه، والذي يعتبر الدين عبارة عن أخلاق أسسها الضعفاء

---

(1)- **Engels**, Ludwig Feuerbach : fin de la philosophie classique allemande, Traduction : Gilbert Badia (Paris : Editions sociale, 1966), p.44.

(2)- Ibid, p.44.

والمستمدة من خرافات وأساطير قديمة(1)، أو تلك النظرة التي تبناها سيغموند فرويد/ Freud (1856-1939م)، والتي تقوم على أساس أن الدين الذي كثيرا ما يقترن بمسألة اللاشعور- باعتبار اللاشعور هو المحرك للعديد من العلميات السيكولوجية، والتي تساهم في تقبل الدين خاصة - يثبت فكرة أن: « الله ما هو سوى ذلك الأب القادر والقوي والموجه أساسا إلى تخفيف من قلق الإنسان وذلك عن طريق وعوده بالعدل والخير...الخ، وذلك مثل الأب الذي يحمي طفله من المصاعب واللاعدالة الموجودة في العالم الأرضي» (2).

هذه النظريات وغيرها من النظريات التي ولجت بعدما تطورت العديد من المدارس العلمية التي اتخذت من العلم الوسيلة الحقيقية والمقياس الوحيد الذي يُوصل إلى اليقين؛ المدارس التي لم تجد الحقل الفكري خاليا من كل فكر آخر، بل كان الفكر الديني يُمثل بدوره فكرا قائما، خاصة بتطور العديد من المذاهب الدينية التي دافعت بشدة عن الفكر اللاهوتي، واعتبرت النص الديني والمقدس والمعتقد والرمز والطقوس... الخ، أمورا لا يُمكن تجاوزها سواء بدراسات وضعية أو فلسفية.

ما يُمكن قوله في الأخير، أنه ليس من الهين أبدا القيام بدراسة مفهوم الدين بصفة عامة أو طبيعة الظاهرة الدينية بصفة خاصة، ذلك لا يعود فقط إلى ارتباط الخطاب الديني بشتى أنواعه : كالأسطورة والمقدس والرمز والخرافة... إلخ، بل لعدم إمكانية تحديد إرهاصات الفكر الديني، كميلاد بيولوجي في مرحلة تاريخية مُحددة المعالم، بالإضافة إلى الصعوبة الموجودة في تحديد مراحل تقهقره نتيجة ارتباط الخطاب الديني ذاته بالعديد من المفاهيم الجديدة : كالدين الوضعي*، الدين الطبيعي** و التصوف والسحر والأسطورة...الخ ،بمعنى مظاهر أخرى للتدين، فحتى وإن ظهرت أنماط جديدة للتدين، فإن الصراعات الدينية الدموية لم تختف عن حياة المجتمعات الحديثة والمعاصرة، إذ بقي الدين وسيلة من وسائل تحقيق الربح والسلطة في يدي الإنسان المعاصر،

(1)- **A- Roussel et G-Durozoi**, op.cit., p. 308.

(2)- Ibid., p.308.

* الدين الوضعي: ويقوم على وحي الضمير والعقل.

** الدين الطبيعي: ويقصد به الإيمان بوجود الله وخلود الروح مع انتفاء الوحي.

ووسيلة عززها التباعد الحضاري الموجود بين مختلف الحضارات والثقافات، نتيجة للموقف السلبي الذي تتخذه كل حضارة تجاه "الآخر الديني والثقافي واللغوي" (الحضارات الأخرى)، خاصة مع ظهور الخطابات الدينية الجديدة (كالتوماوية الجديدة والأغسطينية الجديدة والخطاب اليهودي ـ المسيحي والحروب المقدسة والتبشير والإسلام السياسي والسلفية الجهادية و الإرهاب الديني... الخ).

وأمام تنامي هذه الخطابات، التي تحمل العديد من الاعتقادات المُتطرفة، يبدو جليـــــا في عالمنا اليوم وجوب ـ على حد اعتقادنا ـ الدخول في عقد ديني عالمي جديد، يجسد معالم حياة جديدة، يُحترم فيها مبدأ أن الفعل الديني ذاتي يتعلق بحرية كل إنسان في اختيار معتقده*.

* نود الإشارة إلى فكرة في غاية الأهمية، والمتمثلة في فكرة وحدة الأديان التي سبق وأن ظهرت في الحضارة الإسلامية عند كل من الحلاج (قتل 300 هـ) ومن بعده عند ابن عربي (المولود 560هـ).

فلقد كان الحلاج يعتقد في وحدة الأديان،بحيث كان يقول في كتابه المعنون طواسين، وبالتحديد الصفحة 54 « الأديان كلها لله. شغل بكل طائفة. لا اختيارا منهم، بل اختيارا عنهم، فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه [هذا مذهب القدرية، والقدرية مجوس الأمة]، واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام، وغير ذلك هي ألقاب مختلفة، وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير، ولا يختلف » .

وهو تقريبا ما ذهب إليه بعد ذلك ابن عربي، إلى أن أي معبود هو الله على الحقيقة، وقد نصح الصوفية أنهم أحرار يعبدون ما يشاءون قائلا: « أفرد أو أشرك فالله ذات كل شيء » . ولذلك كان يوجه الناس إلى عدم التقيد باعتقاد معين، فالبوذي، والساجد لصنم، والعابد للثالوث والقائل بالعقل الأول..كل أولائك وغيرهم عند ابن عربي يعبدون الله. وهو من قال :

وأصبح قلبي قابلا كل صورة   مرعى لغزلان وكعبة طائف

و ديرا لرهباني   ولوح توراة وصحف قرآن

أدين بدين الحب   فهو ديني وإيماني

و إن دلت هذه الآراء فهي تدل على القدرة الكبيرة الموجودة عند كل من الحلاج وابن عربي، في قبول الآخر مهما كانت ديانته، وإلحاحهما لتكريس ذلك في الحياة الإنسانية.

المطلب الثالث: الفعل السياسي بين التنظير والتطبيق.

يَتحدث ماكس فيبر عن الفعل السياسي قائلا: « هناك طريقتين في الفعل السياسي، إما أن يحيا الإنسان من أجل السياسة أو يحيا بالسياسة، وهذا التناقض ليس حصريا، فالرجل الذي يعيش من أجل السياسة يجعل منها هدفا لحياته، والرجل الذي يرى في الفعل السياسي مصدرا للدخل، فهو رجل يعيش من السياسة » (1).

الحديث عن الفعل السياسي يُلزمنا بالضرورة، تحليل العقل السياسي من خلال سيرورته التاريخية وتبيان المراحل المختلفة التي مر بها الإنسان، باعتبار أن الفعل السياسي يشمل مختلف مجالات الحياة التي يعيشها الإنسان: الثقافية والسياسية والاقتصادية والدينية...الخ، لأن ـ ودون أي شك ـ أي تطور للحياة اليومية للإنسان يستلزم تطورا وتغيرا للفعل السياسي، كما يشمل هذا الأخير مختلف الأمور المتعلقة بتسيير الشؤون العامة للدولة أو للمدينة.

يُعتبر الفعل السياسي، أحد الممارسات التي اقترنت بالإنسان منذ القدم، الأمر الذي أدى بالعديد من الفلاسفة إلى اعتبار الإنسان حيوان سياسي. وبالنظر إلى مختلف الدراسات التاريخية، نجد الكثير منها تشير أو تعتبر الفعل السياسي فعلا موجودا في جوهر الثقافات القديمة، خاصة في المراحل الأولى التي صاحبت تحول الإنسان من الحياة الوحشيـــة/الفرديـــة إلى الحياة الجماعية و القبلية والاجتماعية، حياة جماعية يخضع فيها كل فرد / عنصر إلى بُنى اجتماعية جديدة والى قوانين وعادات ونواميس تُحدد تعاملاته و طبيعة حياته اليومية، فبدون أي شك، ظهور العناصر البشرية على شكل جماعات وقبائل ومجتمعات ومدن... الخ، قد ساهـــــم في بداية الإنسان التفكير في آليات تنظيم أشكال التجمعات البشرية الجديدة، الأمر الذي حول طبيعة البنية الفكرية للإنسان القديم، من طبيعة وحشية/ غابية/ غرائزية إلى طبيعة مدنية/ اجتماعية ـ العيش داخل تنظيم اجتماعي يُحدد للإنسان طبيعة حياته اليومية. الأمر الذي يعتبره العالم الاجتماعي الفرنسي أوغست كونت / Auguste Compte (1798-1857م) عاملا محددا لظهور الممارسة السياسيـــة قائلا في هذا الشأن: « إذا كانت الظاهرة الاجتماعية هي إحدى الظواهر الأكثر تعقيدا

---

(1)- **Maw Weber**, Le savant et le politique, (Alger : ENAG ,1991), p. 29.

من الظواهر الطبيعية والرياضية والفلكية، فإن الظاهرة السياسية، هي أكثر الظواهر الاجتماعية تعقيدا، وذلك لسبب اقترانها بالبناءات والأنساق الاجتماعية والعلاقات الناتجة عنها » (1).

هذا الطرح الذي ذهب إليه كونت والعديد من الفلاسفة والعلماء، يُؤدي بنا إلى اعتبار الفعل السياسي خاضعا لتطور الفعل الاجتماعي وقد يكون العكس صحيحا.

وتكون البدايات الأولى للتفكير السياسي قديمة، فهي كانت عبارة عن محاولة الإنسان القديم التكيف مع الأشكال الاجتماعية الجديدة والتي تطورت مع البُنى المعرفية، هذه المحاولات الفكرية ساعدت الإنسان القديم في إيجاد سُبل تسيير وتنظيم هذه الأشكال الاجتماعية.

وتجدر الإشارة إلى أنه؛ يجب علي أي دارس ـ على حسب اعتقادنا ـ لتاريخ الفكر السياسي، الإشارة إلى الفكر السياسي الموجود قبل الفلسفة اليونانية، الفكر الذي كان يُمثله العديد من الفلاسفة والحكام والمماليك... وغيرهم، هؤلاء- دون أي شك- ساهموا بشكل أو بآخر، في الصياغة الفلسفية اليونانية للفعل السياسي وللفكر السياسي.

ومن بين المفكرين السياسيين، الذين تتميز بهم الحضارة الشرقية القديمة، يُمكـــن ذكــر على سبيل المثال لا الحصر، المفكر الصيني لاوتزو / Law Tzeu الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد في الصين القديمة، هذا المفكر صاغ مذهب "لاوتزو" أو "الطاوية"، انطلاقــــــا من العادات والتقاليد المحلية الصينية، « وهو مذهب يعبر عن تفكير روحي وعقيدة تقشف، إلا أنه في الآن ذاته يتضمن في طياته فكرا سياسيا، من خلال تطرقه لمهام الساسة وطبيعة الحكومة وظروف السلطة » (2)، الأمر نفسه نجده عند مفكر آخر في تلك المرحلة، وهو المفكر الإيراني كونفوشيوس/ Confucius (551 ق م) الذي دَرَسَ التراث الصيني، كمحاولة منه لبناء مجتمع سياسي قائم أساسا على مبدأ الفضيلة، ومن بين الأقاويل التي عرف بها المعلم كونفوشيوس، هي إجابته على السؤال الذي طرحه الحاكم تشي ـ نشانغ:

كيف يجب أن يتصرف الحاكم؟

(1)ـ **قباري محمد اسماعيل**، علم الاجتماع السياسي (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1980)، ص 29.

(2)ـ **غاستون بوتول**، فن السياسة: نصوص مختارة، جمع وترجمة. أحمد عبد الكريم (ط1؛ سوريا: دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1988)، ص 45.

يجيب كونفوشيوس قائلا: « عليه أن يتمسك بالأشياء الخمسة الرائعة ويبتعد عن الأشياء الأربعة السيئة، فالأشياء الخمسة الرائعة هي أن يكون الحاكم شريفا دون أن يكون متفاخرا، عندما يكون نافعا دون تكاليف باهظة، وعندما يفرض أوامر دون أن يثير شكاوي، وعندما يحصل على ما يرغب دون أن يكون جشعا وأخيرا عندما يكون جليلا دون أن يكون متوحشا، أما الأشياء الأربعة السيئة هي : تنفيذ حكم الإعدام في الناس دون محاكمة، طلب القيام بعمل دون إنذار مسبق، إعطاء أوامر ليست عاجلة، والإلحاح على تنفيذها بقوة » (1)

وإن دل هذان المثالان، فإنهما يدلان على الأبعاد العميقة التي اتخذها التفكير السياسي في القديم، فلم تكن إشارتنا لكل من لاوتزو و كونفوشيوس، عبثية بل انطلاقا من وجهة نظر، أن الفكر السياسي عرف وجودا في الحضارات القديمة، خاصة الشرقية منها.

إن الإشارة إلى قول ماكس فيبر، في بداية تحليلنا لإشكالية الفعل السياسي، كان يرمي في حقيقة الأمر، إلى وضع هذه الإشكالية أمام مُختلف الملابسات التي تحيط بها، سواء باعتبار الفعل السياسي كنظام معرفي/ نظري أو ممارسة تتعلق بالتطبيق والفعالية، هذه الالتباسات تؤدي بأي باحث، إلى التدقيق في المراحل التي سار عليها الفكر السياسي، والتي نراها ـ وبالاستعانة بالعديد من الدراسات التي اطلعنا عليها ـ تتمثل في أربع مراحل:

1- المرحلة الأولى: مرحلة التفكير السياسي في الحضارات الشرقية القديمة حتى الفلسفة اليونانية والتي تميزت بسيطرة الأسطورة والتفكير الثيولوجي.

2- المرحلة الثانية: من الفلسفة اليونانية (سقراط والسفسطائية وأرسطو وأفلاطون) حتى سنة 1513م، عام إصدار الفيلسوف الايطالي مكيافيلي / Machiavel (1469-1527م)، لكتابه <u>الأمير</u>، مرورا بالحضارة الرومانية « التي تميزت بحقل فكري سياسي منصب أساسا على القانون والجانب التنفيذي»(2)، مع كل من سيشرون / Cicéron (106-43 ق م)، وسينكا / Sénèque (ولد في السنة الرابعة قبل الميلاد) و ابيكتيتوس / Epictetus (ولد 50 للميلاد، وتوفي 120 ميلادي)، وماركوس أوريليوس / Mercus Aurelius (121-180م)، والفلسفة المسيحية مع كل

(1)- المرجع نفسه، ص 46،45.

(2)- **علي عبد المعطي محمد و علي حنفي محمود و آخرون**، مرجع سبق ذكره، ص 110.

من القديس أوغسطين/Saint Augustin (354-430م)، وتوما الإكويني/ Thomas d’Aquin(1225-1273م) وصاحب رائعة الكوميديا الإلهية ؛ الفيلسوف و الشاعر الإيطالي دانتي Dante (1265-1321م) والفلسفة الإسلامية مع كل من الفارابي (873-950م) و ابن خلدون (1332-1406م) وغيرهم. وهي مرحلة تميز فيها الفكر السياسي بسيطرة التنظير وذلك بحثا عن ما قد يكون، بمعنى البحث في أسئلة النظام السياسي المثالي؟ الحاكم العادل؟ المدينة الفاضلة... وغيرها من الأسئلة الكلية المطلقة.

3- المرحلة الثالثة: من مكيافيلي إلى الفكر الماركسي، وهي مرحلة تميزت بالخصوص بفكرة الفصل بين الأخلاق والسياسة، بالإضافة إلى بروز أفكار سياسية جديدة على غرار العَلمانية والعلمية، بحيث عرف الفعل السياسي في هذه المرحلة تطورا كبيرا خاصة مع ولوج الأفكار التحررية والتنويرية التي سادت في أوروبا الحديثة، ليقترن الفعل السياسي بذلك بالممارسة والتطبيق، بهدف البحث عن بدائل سياسية جديدة وراهنة.

4- المرحلة الرابعة: هي المرحلة المعاصرة التي ارتبط فيها الفعل السياسي بالنظرة العلمية والتقنية * والنفعية من جهة والفكر الإيديولوجي من جهة أخرى، بمختلف النظريات السياسية والدينية والاقتصادية والعسكرية...الخ، بمعنى اقتران العقل السياسي بعقول أخرى (الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية و العَلمانية والتيوقراطية و الإسلام السياسي...وغيرها). بالإضافة إلى اقتران الفعل السياسي - في المرحلة نفسها- بطبيعة الدولة المعاصرة: المؤسسات والأحزاب السياسية والانتخابات بأنواعها المختلفة، الدستور والقوانين... الخ.

ولقد اعتمدنا هذا التقسيم، لأنه يساعد بشكل كبير، في تبيان مدى التطور الذي عرفه الفكر السياسي عبر التاريخ، بالإضافة إلى أنه يلاءم لإيجاد نظرة توافقية لطبيعة الفعل السياسي: ما بين التنظير والتطبيق.

أما تعريف مصطلح السياسة / Politique فإنه قليلا ما يُمثل صعوبة للدارسين والباحثين، باعتبار تعاريفه متداولة ومُصطلح عليها ومنها نجد:

* وهذه المرحلة عرفت نمطين من الفعل السياسي؛ نمط العقلانية التقنية أو النفعية التي تقوم على نزعة حسية وتجريبية ونمط العقلانية الأخلاقية وهي تسعى إلى إخضاع الفعل السياسي للتصور الكلي الهادف إلى جعل الإنسان غاية وليس وسيلة.

ـ فيعرف أندري لالاند / André Lalande (1867-1963م)، في معجمه الفلسفي مصطلح السياسة قائلا: « هي فعل وممارسة السياسة، وتطبيق النشاطات» .(1)

ـ أما أحمد زكي بدوي فإنه يعتبر السياسة؛ التدبير الحكيم والنظر الثاقب في عواقب أمر ما، والجهة التي تضع سياسة خاصة بهدف معين ترتبط بإطار للعمل التنفيذي لتحقيق هذا الهدف(2).

ـ تمثل كلمة سياسة / Politique، قديما عند اليونان فن تسيير المدينة.

يُعتبر إذن، الفعل السياسي أحد المباحث التي تدخل في المجال المعرفي/ النظري للفلسفة السياسية بصفة خاصة والفكر السياسي بصفة عامة، فكما سبق الإشارة إليه من خلال التقسيم الذي قمنا به سابقا، فإن الفعل السياسي كان مقترنا بنظرة تنظيرية، تبحث عن النظام السياسي المثالي، الذي يسمح للوصول إلى العدالة والمساواة والفضيلة، وهو ما كان موجودا عند اليونان، فكثيرا ما تتجلى مواطن الفعل السياسي عند أفلاطون في محاورتي: جورجياس و الجمهورية، إذ قدم طرحه السياسي على لسان كاليكلاس و ثراسيمافوس / Thrasimaque، فلقد تميز أفلاطون عن غيره من الفلاسفة اليونان بالبحث عن جوهر الاجتماع البشري، من خلال موضوعات مختلفة وذلك على لسان سقراط، فقد بحث الخطابة في محاورة (جورجياس) والمحبة في محاورة (المائدة) والعدالة السياسية في محاورة (الجمهورية)(3).

لقد عرفت النظرة التنظيرية لأفلاطون انتشارا واسعا، بداية من تلميذه أرسطو؛ بالرغم من اختلافه مع معلمه، مرورا بالقديس أوغسطين الذي لا طالما حلم بالمدينة الإلهية، الأمر الذي جعله يصوغ مشروعه السياسي في كتابه المدينة الإلهية، ثم مع القديس بونافنتورا / Bonaventure (1212-1274م)، دون نسيان أعمال الفارابي في كتابه المدينة الفاضلة. هذا الخط الفكري المستقيم، الذي تعد النظرة الأفلاطونية جوهرا له، تضمن « مزج العقل السياسي

(1)- **André Lalande**, Vocabulaire technique et critique de la philosophie (1° édition ; France : PUF, 1926), article : politique, p. 786.

(2)- **أحمد زكي بدوي**، مرجع سبق ذكره، ص 318.

(3)- **بليمان عبد القادر**، الأسس العقلية للسياسة، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2007)، ص 16-19.

بالميتافيزيقا» [1] ولو بدرجات متفاوتة وذلك من خلال التصور المثالي الذي اتخذه كل فيلسوف ومفكر للوصول إلى تحقيق النظام والحكم العادلين. على الرغم من أن أرسطو أعطى للفعل السياسي نظرة مُمارساتية، ولو بدرجة نسبية، وذلك انطلاقا من غاية الإنسان في تحقيق الهدف من وجوده كإنسان، من خلال مبدأين يعتبرهما أرسطو مهمين:

1- المبدأ الأول: الإنسان كائن مدني وسياسي بطبعه.[2]

2- المبدأ الثاني: المجتمع قائم أساسا على القانون، والقانون بدوره قائم على العقل، لهذا رفض أرسطو جمهورية أفلاطون، إذ يعتبر دولة/ مدينة ظاهرة طبيعية خاضعة لتطور وغايتها تحقيق وجود الفرد ككائن حي[3].

لقد عرف الخط الأرسطوطاليسي، الأثر نفسه الذي بلغه الخط الأفلاطوني، خاصة مع أصحاب العقد الاجتماعي، التي وجدت مرجعيتها في العديد من المسائل من آراء أرسطو. مرورا بكل من سيشرون و توما الإكويني و ابن رشد و مكيافيلي.

والمتتبع للمراحل الأربعة اللائي سبق لنا الإشارة إليها، يُلاحظ الصراع القائم بين النظرة المثالية/ الطوباوية والنظرة الواقعية/العملية، سواء على المستوى الفكري أو على المستوى التطبيقي. و يَتحدث المفكر المغربي محمد عابد الجابري في هذا الصدد قائلا: « الفعل السياسي له محدداته وتجلياته، وهو فعل اجتماعي، يُعبر عن علاقة قوة بين طرفين يُمارس أحدهما على الآخر نوعا من السلطة؛ هي سلطة الحكم، و مُحددات الفعل السياسي (النظرية والتطبيقية) تشكل العقل السياسي، إلا أن الرجل السياسي وظيفته ممارسة السلطة وليس إنتاج المعرفة » [4].

(1)- **قباري محمد اسماعيل**، مرجع سبق ذكره، ص 39.

(2)- **أرسطو**، السياسات، ترجمة الأب أوغسطين برباره البولسي (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1957)، ص 139.

(3)- المرجع نفسه، ص 171.

(4)- **محمد عبد الجابري**، العقل السياسي العربي: محدداته و تجلياته (ط2؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991)، ص 7.

أما المفكر الفرنسي المعاصر روجيس دوبري/ Régis Dobray، فإنه يعتبر الفعل السياسي في كتابه نقد العقل السياسي /Critiques de la raison politique عبارة عن ممارسة وإيديولوجية، يجد الفرد مرجعيتها في المِخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي. ويُسيطر على هذا الفعل مبدأ يُسميه "دوبري" اللاشعور السياسي، الذي يُمثل مجموع العلاقات السياسية والاجتماعية بين الأفراد[1]، وإن دل الطرح الذي تبناه روجيس دوبري، فإنه يدل على رفضه للنظرة المثالية من جهة والنظرة الدينية للدولة وللسياسة من جهة أخرى.

وتجدر الإشارة إلى أن فكرة القدرية، أخذت لها مكانا في الفكر السياسي منذ القديم، فكرة تقوم على أساس الدولة الإلهية الشاملة، التي تعتبر أن مصير الإنسان والعالم مسيرين من طرف الله باعتباره الحاكم والخليفة الأول. وعلى الأساس ذاته ادعى بعد ذلك البعض على أنهم ممثلي الله على الأرض.

ما نود الاختتام به في آخر هذا المطلب، هو الإشارة إلى الصعوبات الكثيرة التي تحيط بالفكر السياسي بصفة عامة والفعل السياسي بصفة خاصة، صعوبات عرقلت مسارهما الصحيح والموضوعي، نتيجة لمصالح فئوية أو شخصية تعمل على استخدام السياسة كوسيلة للسيطرة على العالم وتجسيد أفكارهم بالقوة، كما شهد الفعل السياسي تمازجا مع العلوم الأخرى في المرحلة المعاصرة.

إلا أن ما يُعطل هذه العراقيل، هو عودة الفلسفة السياسية من جديد إلى الساحة الفكرية المعاصرة، خاصة مع ظهور مفكرين من أمثال المفكر الأمريكي جون راولس/ John Rawls، (1921-2002م) بالخصوص مع ظهور كتابه المعنون نظرية العدالة / La théorie de la justice الصادر عام 1961م. أو من أمثال المفكر الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس.

فعودة الفلسفة السياسية اليوم، قد تفتح أفاقا جديدة معرفية وعملية للفعل السياسي.

---

(1)- **Régis Debray**, Critiques de la raison politique (Paris : Editions Gallimard, 1981), p. 48.

المبحث الثاني: الله، الإنسان، العالم: مفاهيم ومعاني.

إذا كانت مُصطلحات الفلسفة والدين والسياسة التي عالجناها سابقا في المبحث الأول، ذات أهمية كبرى في تحديد مختلف الارتباطات التي تكون العَلمانية قد تضمنتها، فإن مصطلحات الله والإنسان والعالم، لا تبدو اقل أهمية عن سابقتها، للأثر نفسه الذي خلفته على العَلمانية.

رغم الصعوبات العديدة التي تثيرها دراسة المفاهيم في مجال الخطاب الفلسفي؛ نتيجة الاستعمالات المختلفة للمفهوم الواحد، إلا أننا سنحاول القيام بمقاربة المفاهيم التي نود دراستها، بجوهر الموضوع العام؛ وهو موضوع العَلمانية.

المطلب الأول: فكرة الله بين المعنى الفلسفي والإيمان الفردي.

ليس من السهل الحديث عن فكرة الله، ومنه تحديد مختلف عناصرها الفلسفية والدينية والعلمية، ذلك بالرغم من وجود العديد من الدراسات التي عالجت الفكرة، من زوايا بحث مختلفة، هذه الصعوبة تكمن أساسا في غموض فكرة الله، التي لم تحدد لها مراحلها التاريخية الأولى من جهة والتناقضات التي حامت حولها، سواء في القديم أو التي انبثقت من الدراسات الفلسفية واللاهوتية والدينية والعلمية الحديثة من جهة أخرى.

فلقد حاول الإنسان منذ فجر التاريخ، التعرف على الله ومنه الحكمة من وجود الإنسان، وكيف له أن يتقرب من الله؟ لذا انقسم الفلاسفة والمفكرين في قضية الله إلى العديد من المذاهب، ويُمكن لنا الإشارة إلى ثلاثة مذاهب منها، نرى سردها أكثر من مهم.

1ـ مذهب يُقر بوجود الله واعتباره خالقا للعالم أوجده من عدم، وقد فرق بين وجوده كخالق ووجود المخلوقات. هذا المذهب يُؤمن بوجود الرسل والأنبياء والكتب السماوية المنزلة (التوراة والإنجيل والقرآن).

2ـ مذهب يُقر بوجود الله كخالق للعالم، إلا أنه لا يَعترف بوجود الأديان والوحي الإلهي، ونجد فيه مذهب الاعتقاد بالله وبوحدانيته/ Théisme و مذهب الألوهة الطبيعية / Déisme و هو:« المذهب القائل أن الله خالق الكون والمشرع له ولكنه ليس أكثر من ذلك، فهو ليس مصدر

الخير وليست له صلة مباشرة بالعالم ولذا فلا يُمكن أن يكون هناك اتصال بين الإنسان والله، وهو مذهب ينكر الوحي والأنظمة الدينية » [1].

3- مذهب يُقر بوجود العالم، وينفي وجود خالق له، بحيث يُنكر هذا المذهب وجود أي إله أو وجود أي إله مُشخص، بمعنى إنكار الألوهية /Athéisme، كما يرفض « الإلحاد جميع الحجج التي يستند إليها المفكرون في التدليل على وجود الله » [2].

إن ذكر مختلف هذه المذاهب، وإن كان يهدف فإنما يهدف إلى وضع القارئ والدارس لفكرة الله أمام مختلف الرؤى التي تحدثت عنها، ومنه تسهيل عملية الفهم والاستيعاب.

كما سبق الإشارة إليه في مطلب الدين: مفهوم، سيرورة وتساؤل؛ بأن الدين كثيرا ما يقترن بدوافع نفسية، يُمكن لهذه الدوافع تحديد وتبيان طبيعته وتجلياته وأهدافه، وقد يكون الطرح نفسه ينطبق على فكرة "الله"، فالعديد من التجارب الإنسانية: الفردية والجماعية، تؤدي في الكثير من الأحيان، إلى تصور الذات الكلية؛ الروح في الفكر الشرقي القديم، والجوهر و المثال والآلهة في الفكر اليوناني، الله في الفكر التوحيدي، المطلق عند المتصوفة والطوباويين وبعض الفلاسفة (هيجل مثلا)، فالذات الكلية كثيرا ما كانت مُقترنة بعناصر روحية ونفسية تعمل على تصور المطلق. فالأبعاد النفسية والانفعالات الداخلية المنطلقة من معاني التشاؤم والانطواء أو الإعجاب والانبهار يكون لها دور كبير في تصور الذات الكلية ومنه البحث عن الاتحاد بشيء أكثر اطلاقية من الإنسان وهو "الله"، وذلك عن طريق تجربة فردية؛ روحية نفسية أو عن طريق تجربة صوفية.[3] فالدوافع نفسها يعتبرها نيتشه عاملا من عوامل تصور المطلق قائلا:« ليس الإنسان الذي يعاني من زخم نفسي واضطراب عقلي يمكن له أن يكون متشائم، بل يجب أن يكون عبقري لفهم المعاناة الداخلية، فهذه المعاناة تجر الإنسان بتأثير العاطفة إلى التسليم بالتصورات الدينية، وذلك للوصول إلى المطلق الذي ليس سوى فكرة الله » [4].

(1)- **أحمد زكي بدوي**، معجم سبق ذكره، ص 100.

(2)- المرجع نفسه، ص 29.

(3)- **ولتر ستيس**، التصوف والفلسفة، تر. إمام عبد الفتاح إمام (دون طبعة؛ الكويت: مكتبة مدبولي، 1999)، ص 223.

(4)-**Nietzsche**, la volonté de puissance, trad. Géneviève Bianquis (France : Gallimard ,1995), p.230.

لم يكن هذا الطرح الوحيد الذي ساد في الحقل الفكري الإنساني بل ولجت رؤى أخرى لاهوتية ودينية، عملت على إبراز مفهوم الله، الأمر نفسه ينطبق على الفلسفة والعلم.

فكثيرا ما يقترح العديد من الفلاسفة واللاهوتيين معاني متعددة؛ ذات أبعاد فلسفية ودينية لكلمة "الله" أو "الإله" أو "الرب"، أبعاد تنطلق من النظرية الفلسفية التي ينطلق منها كل فيلسوف أو من المعاني التي قدمتها الأديان التوحيدية.

ومن بين المعاني المُنتشرة حول مسألة الله، نجد تلك التي يتبناها رجال الدين والكهنة والتي تذهب إلى اعتبار الله المحرك الأول ومصدر الوجود والقوة التي تعلو على الناس وتعينهم في الآن نفسه، فالوجود الإلهي عبارة عن سلطة و وحي وعقيدة من عقائد الإيمان(1). فالإيمان بالله كما يراه الكهنة يستطيع أن يجدد تاريخ الإنسان والحفاظ عليه، فالفكر الإنجيلي يعتبر "الله" أو بالأحرى "الرب" كما يُسميه عيسى المسيح خالق العالمين، فهو ليس موضوع العبادة بل موضوع الإيمان، لأن الله خلق الإنسان على صورته(2).

أما الفكر الإسلامي فإنه قدم بدوره لفكرة الله العديد من المعاني المحددة، المقتبسة من النص القرآني، فالله عند المسلمين يمتلك تسعة وتسعين اسما، تسمى بالأسماء الحسنى: جليل، عظيم، رحيم، جبار، عزيز، قدير... وغيرها من الأسماء، ويتجلى المفهوم القرآني "الله" بشكل واضح وجلي في صور الإخلاص « **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١)اللَّهُ الصَّمَدُ (٢)لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣)وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٤)** »(3).

ما يُمكن الإشارة إليه ونحن بصدد دراسة فكرة الله، هو أن جل المعاني الدينية واللاهوتية تنطلق من فكرة أن الله أزلي وأبدي وسرمدي، خلق الكون من عدم. وهو الطرح الذي تبنته الفلسفة المسيحية منذ القديس أوغسطين حين يقول في كتابه الاعترافات: « أيا كان مصدر الشر فقد ارتأيت

(1)- **أحمد زكي بدوي**، معجم سبق ذكره، المادة: الله، ص 179.

(2)- **Yvonne Weil et Sylvain Auroux**, Dictionnaire des auteurs et des thèmes philosophiques (Paris: Editions Hachette, 1984), Dieu, p.62.

(3)- سورة الإخلاص.

وأنا أتحراه [الله] أن لا اتخذ السبيل الذي يجعلني اعتقد، بأن الله الأزلي غير المُتغير مُتغيرا، وإلا أُصبح ذلك الذي أبحث عنه » .[1] بمعنى الإنسان هو الذي يتميز بالفناء والتغير، أما الله فهو أزلي، سرمدي، غير مُتغير. ولا تختلف الفلسفة المسيحية، عن الآراء التي قدمتها الفلسفة الإسلامية، فالنظرة الدينية اللاهوتية تنطلق من أن « الفعل اللاهوتي لا يحتاج إلى زمان من أجل الخلق، باعتبار أن الله خلق الزمان (...) فالخلق أمر إلهي مقترن "بكن فيكن" » .[2]

هذا الطرح الذي تبناه الفكر الديني واللاهوتي يجعلنا نتساءل:

كيف لكائن غير زماني [الله]، أن يقوم بعملية الخلق داخل الزمان، ونحن نعلم أن الزمان مُقترن بخصائص التغير والسيرورة والمادة والحركة ؟

لن نخوض هاهنا، في الإجابة عن هذا السؤال بل سنحاول الإجابة عن سؤال آخر نجده ذا أهمية كبرى ألا وهو:

كيف تم الانتقال، على المستوى الفكري، من التعددية إلى التوحيدية، بمعنى من فكرة الآلهة إلى فكرة الله الواحد ؟

لا شك أن اليهودية هي أولى الأديان السماوية التوحيدية، فالعقدية الأصلية لبني إسرائيل كانت تؤمن بالله الواحد، لكنهم لم يستقروا على عبادة الإله الواحد الذي دعا إليه الأنبياء، بل كانوا يتجهون كثيرا إلى الوثنية والديانات البدائية. ويتحدث احمد شلبي في كتابه اليهودية في هذا الصدد قائلا: « إن اليهود كانوا في مطلع ظهورهم على مَسرح التاريخ بدوا رحلا، تسيطر عليهم الأفكار البدائية، كالخوف من الشياطين والاعتقاد بالأرواح، وكانوا يعبدون الحجارة والأغنام والأشجار » [3] ، إلا أنه ومع مجيء موسى النبي، حاول تثبيت أركان التوحيد عند بني إسرائيل.

(1)- **القديس أوغسطين**، الاعترافات، تر. الخوري يوحنا الحلو (ط3؛ بيروت: دار المشرق، 1986)، الكتاب السابع، ص 124.

(2)- **ولتر ستيس**، مرجع سبق ذكره، ص 224،225.

(3)- **أحمد شلبي**، اليهودية (ط1؛ بيروت : دار الطليعة،1986)، ص 180،181.

لكن، كثيرا ما يذهب العديد من المفكرين والمؤرخين الغربيين، إلى أن النبي موسى قد استعار الوحدانية من أخناتون *، ويعتمد هؤلاء، لتأكيد على ذلك، على التشابه بين كلمة "آتون" وكلمة "آدون" أو "أودناي" والتي تعني باللغة العبرية الرب أو السيد.(1)

يتحدث سهيل ديب، عن عدم وجود إجماع حقيقي بين اليهود على اختيار اسم واحد لله الذي يعبدونه ، راجع أساسا إلى الزمن الطويل جدا بين تأليف التوراة وتحريرها بشكل نهائي وكذلك المخاض الطويل جدا بين التعددية والتوحيد، الذي دام أكثر من 400 سنة، فكانت مسألة التوحيد عند بني إسرائيل عبارة عن انتصار أحد الآلهة على الآخرين، فمن بين أسماء الآلهة التي كانوا يعبدونها نجد (إيل، إيلوهيم، أوناي، يهوى، الإلهة عشيرة، الإلهة عشتروت...الخ).(2)

إن انتقال الإنسانية من التعديدية إلى التوحيد لهي إشكالية مُهمة، بالرغم من أنها تحتاج إلى دقة في التعامل مع مختلف الرؤى، نتيجة للغموض الذي يكتنفها والتناقضات التاريخية التي تسردها كل دراسة عن هذا الموضوع.

لقد حاولت العديد من المدارس الفلسفية، دراسة فكرة الله انطلاقا من التسليم بها؛ مُسلمة تتجسد من خلال نظام الكون، فكثيرا ما طرحت على مستوى الفلسفة الغربية، مسألة وجود الله من عدمه، ومسألة هل العقل البشري قادر على إدراك وجود الله ؟، هذه المسائل وأخرى طفت على الوجود الفكري، خاصة مع تنامي التيارات المادية والإلحادية والوجودية والوضعية...الخ، وكذا النظريات العلمية الفيزيائية والكسمولوجية ** بالخصوص، التي حاولت تفسير العالم، ومنه تحديد أنماط بنائه وتبيان مميزات وجوده. فإشكالية وجود الله من عدمه؛ قبل أن تكون إشكالية

* أخناتون: Akhenaton : أو ما يعرف بـ: أمنحوتب الرابع، هو عاشر فراعنة الأسرة الثامنة عشر، حكم مع زوجته الرئيسية "نفرتيتي" لمدة 17 سنة، بداية من عام 1369 قبل الميلاد، توفي سنة 1336 ق/م أو 1334 ق/م كما يقول بعض المؤرخين، وكلمة أخناتون تعني الجميل مع قرص الشمس، عرف على أخناتون محاولة توحيده آلهة مصر القديمة بما فيها الإله "أمون رع" في شكل إله واحد، لكن محاولته فشلت بعد موته.

(1)- **سهيل ديب،** التوراة بين الوثنية والتوحيد (ط2 ؛القاهرة :مكتبة النهضة المصرية، 1970)، ص46.

(2)- المرجع نفسه، ص 15، 16.

** الكسمولوجيا: أحد فروع الفلسفة ويبحث في أصل وبناء الكون والقوانين التي تتحكم فيه، وتختلف الكسمولوجيا عن الانطولوجيا التي تدرس المظاهر العامة للحقيقة، سواء كانت طبيعية أو فوق الطبيعة.

دينية، هي إشكالية فلسفية وعلمية وعلى حد تعبير لوكومت دونوي / Lecompte du Noûy (1936- 1971م) :« إن تحديد البعد الفلسفي والعلمي لفكرة الله، سواء كمسلمة أو كفرضية أو حتى كوجود، آتية من تسلسل الأفعال و المظاهر العلمية والفلسفية العقلانية » [1].

فإذا كانت الفلسفة المسيحية القروسطية، قد عملت في اتجاه واحد، ألا وهو تبيان وجود الله عن طريق الإتيان بالبراهين والحجج والأدلة سواء كانت عقلية أو دينية أو لاهوتية... الخ وهو الأمر الذي نجده عند أغلب الفلاسفة و رجال الدين (القديس أوغسطين والقديس أنسلم / Saint Anselme d'Aoste (1033-1109م) و بيار أبيلارد / Pierre Abélard (1079-1142م) والقديس توما الإكويني...الخ وغيرهم)، فإن فكرة الله و مع ظهور الحركة العلمية الحديثة، قد تحولت إلى موضوع لدَّراسة و فرضية قابلة للبحث و النقاش.

ظلت الفلسفة الغربية الحديثة، تحاول دراسة إشكالية الله من جانب عقلي، معتمدة على المبادئ التي يقوم عليها التفكير العقلاني، وكذلك على الإيمان الفردي الذي يقوم على الحدس والمقومات النفسية. فالفيلسوف الفرنسي روني ديكارت، اعتبر فكرة وجود الله مقترنة بمرحلة الانتقال من النفس إلى الله قائلا: « إنني أثبت وجود ذات مفكرة لأنني أعلم بأنني موجود مفكر وأعلم علم اليقين، لا يقارنه شك، بأن الله موجود، فلولا معرفتي بوجوده، لبقيت في عزلة عن كل شيء، فوجود الله يضمن لي وجود العالم الخارجي، كما يضمن لي، كل علم وكل يقين (...) ففكرة الامتداد والحركة والرائحة واللون، أفكار فطرية محدثة بإرادة الله » [2].

إن الطرح العقلاني لفكرة وجود الله، شاع عند العديد من الفلاسفة، حتى وإن لم يتخذ شكل الطرح الديكارتي، فالفيلسوف فولتير / Voltaire (1694-1778م)، تساءل كثيرا حول فكرة الإيمان وهو الذي ينتمي إلى المذهب الرباني، إذ يعتبر أن الوصول إلى الله يتم فقط عن طريق العقل قائلا: « عندما أعتبر من البديهي وجود كائن ضروري [الله] مطلق، سرمدي (...) هذا لا

---

(1)- **Le Comte du Noüy**, La dignité humaine (Bruxelles : Editions du champ de Mars, 1944), p. 191.

(2)- **René Descartes**, Discours de la méthode, Introduction, dossier et notes : Denis Moreau (France : Collections classiques de la philosophie, 2000), pp. 51,52.

يُمكن اعتباره، في أي حال من الأحوال، راجع إلى الإيمان بل هو راجع إلى العقل، فالإيمان يتطلب الاعتماد على اللاحقيقة بالنسبة للفهم البشري، عكس العقل الذي يعتمد فقط على الحقيقة».(1)

لقد حاولت النظرية العقلانية، البحث فلسفيا في فكرة الله عن طريق العقل، وذلك في مرحلة تاريخية فاصلة، اتسم فيها الفكر الديني (سواء المسيحي أو الإسلامي)، بالاعتماد على الإيمان كمصدر للحقيقة، وبأن فكرة الله علة قصوى لا تدرك إلا بالإيمان فقط.

المُلفت للانتباه في الفلسفة الغربية الحديثة، هو بروز رؤى أخرى، حاولت دراسة فكرة الله، على مستوى آخر للنقاش الفكري الذي ينطلق من فكرة: أنه من المستحيل للإنسان إثبات أو إنكار وجود الله.

فأمام تنامي التيار الرافض لفكرة وجود الله، نجد أن الفيلسوف الفرنسي بلاز بسكال / Blaise Pascal (1623-1662م)، يعتبر أن العقل ينتمي إلى الحقيقة والإيمان إلى مجال اللاممكن تحديده تحديدا معقولا. أما العبادة فهي بالنسبة له رهان حيث يقول: « الله موجود أو غير موجود؟؟ من أية جهة يُمكن لنا تحديد وجهة نظرنا؟ العقل من جهة لا يستطيع تحديد الإجابة الحقيقية لهذا التساؤل والإيمان بدوره هو مجال اللاحقيقة، ومنه الإجابة ستكون على شكل رهان، الله موجود أو غير موجود. فباعتبار الإنسان مُنتهي وفان، عليه الرهان على وجود الله، لأنه لن يخسر أي شيء، ولأن العقل منتهي والإيمان غير يقيني» .(2) الطرح نفسه تقريبا ذهب إليه الفيلسوف الوجودي الدانيماركي سورين كيركغارد / Søren Kierkegaard (1813-1855م)، إذ يرى أنـــــــه من المستحيل إثبات وجود الله من عدمه وأن كل محاولة عبارة عن بهتان قائلا في هذا الصدد : « إما أن الله موجود وبالتالي من المستحيل إثبات وجوده (...) أو أنه غير موجود، وهو أيضا الأمر الذي لا يُمكن إثباته» .(3)

---

(1)- **Gérard Durozoi et Denis Huisman et d'autres**, Parcours Philosophiques (France : Editions Nathan, 1988), article: religion, p. 295.

(2)- **Pascal**, Pensées, présenté par : Jean Guitton (France : Editions Gallimard, 1936), p. 220

(3)- **Gérard Durozoi et Denis Huisman et d'autres**, op.cit., p. 301.

ما يُمكن قوله في الأخير، أن الدراسات التي حاولت معالجة فكرة الله، متعددة ومختلفة وأحيانا متناقضة، و ذلك نتيجة لعدة أسباب:

ـ طبيعة فكرة الله الغامضة.

ـ الذاتية التي تكتنف أغلب الدراسات، بحيث كثيرا ما يرفض الباحث الانفصال عن انتماءاته الدينية والثقافية والعرقية...الخ.

ـ عجز العلوم المعاصرة، تحديد الأطر المعرفية والأصلية لفكرة الله.

ـ سيطرة الرؤية اللاهوتية على الفكرة ودراستها.

هذه الأسباب وغيرها، جعلت فكرة الله كإشكالية بحث، لا تزال تحضى بدراسات أخرى و من أبعاد أخرى.

المطلب الثاني: ما الإنسان؟

ما الإنسان؟ ما وظيفته؟ ما دوره في الحياة؟ ما هي العوامل التي تحدد مصيره؟ كل هذه الأسئلة، تمثل مجموعة من الإشكاليات التي ينبغي البحث عن إجاباتها، قبل القيام بأي محاولة لتحقيق طبيعة الإنسان، ولعل العديد من المدارس الفكرية وبالخصوص المدرسة السيكولوجية الحديثة غضت النظر عن هذه الأسئلة، بدعوى استحالة معرفة الإنسان معرفة حقيقة، فالنظريات السيكولوجية تنطلق من مُعطى قبلي، المتمثل في أن جل الأسئلة الماهوية التي تدور حول مفهوم الإنسان هي أسئلة ميتافيزيقية لا ينبغي لعلم النفس الخوض فيها، « باعتبار علم النفس هو علم يهتم بالواقع النفسي للإنسان، غير ناظر لأي هدف خارج البحث عن هذا الواقع ».[(1)] وهو الأمر نفسه مع باقي العلوم، التي بقيت تدرس موضوع الإنسان، باعتباره ظاهرة كباقي الظواهر.

على الرغم من اهتماماتنا الشخصية بعلم النفس، وبالخصوص التحليل النفسي الفرويدي الذي نعتبره، محاولة رائدة في البحث عن طبيعة الإنسان ومختلف العلاقات المحددة له. إلا أن علم النفس، وكما ذهب إليه العديد من المفكرين، لا يُمكن له أن يكون وسيلة من الوسائل

(1)ـ **محمد قطب**، دراسات في النفس الإنسانية (ط1؛ القاهرة: دار الشرق، 1974)، ص 13.

المعرفية التي تستطيع فهم طبيعة الذات الإنسانية.وعلى حد تعبير المفكـــرة المـــصرية نــوال السعداوي * (المولودة عام 1930م) بخصوص علم النفس: « إنه علم وسطي و بالأحرى موقف بين الشيء واللاشيء (...) فالموقف النفساني موقف كثيرا ما يكون وسطيا متميع في كل المواضيع وهو موقف يُقدسه الأطباء النفسانيون ويطلقون عليه الصحة النفسية للإنسان» .(1)

ما نود الإشارة إليه هاهنا، هو أن الصحة النفسية، عند علماء النفس، ودون تحديد لطبيعة الإنسان، تكمن في أن الإنسان متوسط في كل شيء : الطموح والإرادة والذكاء والحركة والحماس والعنف وردود الأفعال المختلفة...وغيرها، بحيث إذا أصيب هذا الإنسان بإفراط، في إحدى الأمور التي سبق الإشارة إليها، أو غيرها سُمي "حالة شاذة"، لكن السؤال الذي نطرحه، هل الإنسان الذي يتميز بإرادة أو حماس أو عنف...الخ بشكل مفرط، لا يُمثل هذا دافعا من الدوافع التي تفرضها طبيعة الإنسان ؟

هذا السؤال كثيرا ما يؤدي بنا إلى اعتبار علم النفس، على أنه لم يتوصل فعلا إلى تحديد وفهم طبيعة الإنسان.

تعتبر محاولات الإنسان لمعرفة نفسه، مُحاولات قديمة وحديثة في الآن نفسه، فهي قديمة باعتبار أن كل الدراسات التي أقيمت لمعرفة الأسطورة و الدين والعالم والسياسة والأدب...الخ كانت أعمالا فلسفية مستمرة تهدف أساسا لمعرفة حقيقة الإنسان. ولقد تباينت الدراسات الفلسفية في تحديد تعريف خاص للإنسان، فلقد قامت تعاريف: كــالإنسان حيوان ناطق وحيوان مدني وحيوان اجتماعي وكائن عملي والإنسان ليس بإله ولا بوحش...وغيرها من التعاريف المقدمة. فجل الأعمال القديمة، جعلت من الإنسان مطلبا فلسفيا مهما ينبغي معرفته. أما أنها محاولات

* نوال السعداوي: ناقدة وكاتبة وطبيبة مصرية ولدت في أكتوبر 1930م، تخرجت من كلية الطب من جامعة القاهرة، عرفت بنضالها في مجال حقوق المرأة والإنسان، سجنت في العديد من المرات، وتعرضت للعديد من المضايقات سواء من طرف السلطة أو الحركات الإسلامية، خاصة بعدما أسست جمعية تضامن المرأة العربية عام 1982م، صدر لها أكثر من أربعين كتابا أعيد نشرها بمختلف اللغات: المرأة والجنس 1969م، الأنثى هي الأصل 1971م، الرجل والجنس 1973م، الوجه العاري للمرأة العربية 1974م، والكتاب الذي منع نشره في مصر: الإله يقدم استقالته في اجتماع القمة 2006م،... وغيرها من الكتب.

(1)- **نوال السعداوي**، موت معالي الوزير سابقا (ط2 ،بيروت: منشورات دار الآداب،1982)، ص11،10 .

حديثة، فذلك راجع إلى اقتران موضوع الإنسان بالعلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، وهو ما يُؤكده "لالاند" في معجمه الفلسفي قائلا: « إن تعبير العلوم الإنسانية هو تعبير حديث (...) وهو تعبير يدل على ما كان من الشائع تسميته بالعلوم المعنوية، ومن الواضح أن هذه العلوم موضوعها هو البحث في الإنسان بالرغم من أنها لا تشمل التشريح والفيزيزلوجية» [1]. وإن دلت مقولة لالاند فإنها تدل على الأهمية الكبيرة التي أولتها العلوم الحديثة لموضوع الإنسان.

لكن السؤال الذي يفرض نفسه هاهنا، يتمثل فيما يلي : هل توصلت هذه المحاولات الفكرية المختلفة في تحديد طبيعة وماهية الإنسان ؟

على الرغم من الصعوبات الكثيرة التي واجهت العديد من الفلاسفة والعلماء بخصوص إشكالية الإنسان، إلا أن مجموعة أخرى من المفكرين ترى أن الإنسان موضوع معلوم، « فبعدما ذهبت النظرية الوسيطية إلى اعتبار الإنسان مُذنب وهدفه الوحيد في الحياة هو البحث عن سعادته في الفلاح الأخروي وتخلصه من الخطيئة والذنب » [2]، تبنت العديد من المذاهب في العصور الحديثة فكرة أن الإنسان موضوع معلوم ومعروف، وهو ما ذهب إليه مثلا المفكر اللبناني عادل العوا في كتابه الذي جاء بعنوان الإنسان ذلك المعلوم، بحيث يرى عادل العوا أن الدراسات المختلفة التي أقيمت حول الإنسان أثمرت في تعميق فهم الإنسان، فكثيرا ما تبدو فكرة الإنسان؛ مفهومه وطبيعته معلومة خاصة في الدراسات الدينية، بحيث حددت الأديان السماوية عناصر طبيعة الإنسان. [3]

---

(1)ـ **أندريه لالاند**، موسوعة لالاند الفلسفية، تر. خليل أحمد خليل، (ط$_1$؛ بيروت: منشورات عويدات، 1986)، المجلد الثالث، المادة: العلوم الإنسانية، ص 1527.

(2)ـ **طيبة ماهر وزادة**، العلمانية والعصرانية، تر. عبد الرحمان العلوي (ط$_1$؛ بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2002)، ص 89.

(3)ـ **عادل العوا**، الإنسان ذلك المعلوم (ط$_2$؛ بيروت: منشورات عويدات، 1982)، ص 5، 6.

و في سياق ذكر الأديان، تجدر الإشارة إلى أن الديانة المسيحية أثرت في فرض مفهوما خاصا للإنسان، فالآيات الإنجيلية كانت تدعوا إلى اعتبار أن الله قد خلق الإنسان على صورته و « سخر له ما في السماوات والأرض» .[1]

أما القــرآن، فإنه يتحدث عن خلق الإنسان بشــكل دقيق، الأمـــــر الذي نجده في ســـــورة العلق الآية الثانية: « اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١)خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) »[2] وفي سورة الإنسان نجد الآية الثانية تتحدث عن خلق الإنسان : « إِنَّا خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (٢) » [3] و يعتبر القرآن الإنسان من أصل الطين وهو ما جاء في سورة الحج الآية الخامسة: « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (٥) » [4] فالإنسان الأول وهو آدم قد خُلق من الطين وهو ما جاء في سورة آل عمران الآية التاسعة والخمسون « إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٥٩) » [5].

(1)- المرجع نفسه، ص 14.

(2)- سورة العلق، الآية 2.

(3)- سورة الإنسان، الآية 2.

(4)- سورة الحج، الآية 5.

(5)- سورة آل عمران، الآية 59.

كما ينسجم تعريف الأديان للإنسان بالمصير والوظيفة المُحددين له من قبلها، فالقرآن يعتبر أن الله خلق الإنسان ليعبده، وهو ما جاء في سورة البقرة الآية الواحدة و العشرون « **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (٢١)** » [1].

أما النظرة غير الدينية، فإنها كثيرا ما تعتمد على فكرة الإنسان اسما ومضمونا، فالفكر العربي، يعتبر اسم الإنسان يعني الناس مذكر وقد يُؤنث على معاني القبيلة والطائفة وله معاني عديدة، وسموا إنسيون لأنهم يؤنسون أي يرون، أما من ناحية المضمون، فإننا نجد الفكر العربي يشتمل على وجهتي نظر حول الإنسان؛ الأولى سُكونية [بنية الإنسان] والثانية ديناميةية [حياة الإنسان][2]، وهذا الطرح لا يختلف عن النظرة التي تبناها الفكر الغربي، بحيث كلمة Homme أو Humain تعني فردا من جماعة له خصائصه ومميزاته وحياة تتميز بالحركة ويمتلك بنية جسمية فيزيولوجية [3].

يَذهب أحمد زكي بدوي في معجمه، إلى اعتبار أن الإنسان هو أعلى مراحل تطور الحيوانات على الأرض، فإذا كان سلوك الحيوان يخضع للغرائز واستجابات البيئة فإن سلوك الإنسان يتميز باستخدام اللغة والتفكير واليهما يرجع الفضل في رقيه وحضارته [4].

المُتمعن في هذا التعريف، يُلاحظ الأمور التي بها سما الإنسان عن الحيوان، فلقد سبق لأبوحيان التوحيدي* (310-414هـ)، الحديث عن هذه المسألة قائلا: « إن الإنسان صفوة ما دونه من أصناف الحيوان (...) إن أخلاق أصناف الحيوان الكثيرة مؤتلفة في نوع الإنسان، وذلك

---

(1)- سورة البقرة، الآية 21.

(2)- **عادل العوا**، مرجع سبق ذكره، ص 19.

(3)- **La Rousse** : <u>Dictionnaire de Français</u> (France : Bordas, 1997), article : Homme, pp 206,207.

(4)- **أحمد زكي بدوي**، معجم سبق ذكره، المادة: الإنسان، ص 254.

* أبو حيان التوحيدي: هو علي بن محمد بن العباس التوحيدي البغدادي، كنيته "أبو حيان"، فيلسوف و أديب، مُعتزلي المذهب، من أهم مؤلفاته: <u>الإمتاع والمؤانسة</u>، <u>البصائر</u> و<u>الذخائر</u>، <u>الصداقة والصديق</u>، <u>المقابسات</u>...وغيرها.

أن الإنسان صفوة الجنس الذي هو حيوان والحيوان كدر النوع الذي هو الإنسان والإنسان صفو الشخص الذي هو واحد من النوع، وما كان صفوا ومصاصا بهذا النظر انتظم فيه من كل ضرب من الحيوان (تميز بصفاته)، إلا أن الإنسان سما عن الحيوان، فصار يستخدمها لمآربه» (1).

إذا كانت الآراء السابقة الذكر، تنطلق من فكرة أن الإنسان هو مصطلح يمكن الوصـــول إلى فهمه، سواء كمفهوم لغوي واصطلاحي أو كمجموع العلاقات التي ترتبط به، داخل النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية... الخ. إلا أن هذه الآراء لم تقنع العديد من الفلاسفة والمفكرين، إذ يعتبر هؤلاء أن الإنسان بقي في مرحلة اللامعروف والمجهول، مادامت وضعيته ماتزال صعبة و غامضة. فالإنسان اليوم، وعلى الرغم من التقدم الهائل الذي أحرزه في ميدان العلم والتكنولوجيا، إلا أنه بقي يراوح مكانه، باعتبار الإنسان المعاصر أصبح يتميز بوجهات نظر عدمية وتشاؤمية، أدخلته مجال اللاعقل، على غرار ما تعيشه المجتمعات الإنسانية المعاصـــرة من انهيار للقيم الإنسانية وظهور الأصوليات الدينية المتطرفة... الخ، كنتيجة حتمية - إن صح التعبيـر- عن الوضعية التي يعيشها الإنسان اليوم (هواجس وأمراض نفسية وعقلية، ونزعات كحولية وشذوذ جنسي ومخاطر طبيعية... الخ)، وعن انغماسه في سلبيات الخطابات السياسية والدينية والاقتصادية والجنسية، التي قضت على أهم مبادئ العقل التنويري، وعلى حد قول الفيلسوف يورغن هابرماس « الإنسان المعاصر يعيش وفق قوانين العقل الآداتي » (2).

ولعل نيتشه في كتابه وراء الخير والشر، الصادر عام 1882م، قد صور لنا العالم الجديد والذي سيعيشه إنسان القرن العشرين قائلا: « احذروا من التقدم التكنولوجي الذي لا غاية له إلا ذاته، احذروا من حركته الجهنمية التي لا تتوقف عند حد، سوف يولد في المستقبل أفراد غير طبيعيين وخانعين ومستعبدين، يعيشون كالآلات (...) احذروا من عصر العدمية الذي سيجيء لا محالة، إذ لا يكفي أن تسقطوا الآلهة القديمة لكي تحلوا محلها أصناما جديدة » (3)، وهي الصورة الفعلية التي يعيشها الإنسان المعاصر، في عالم اقل ما يُقال عنه، أنه في أزمة متعددة الأبعاد.

(1)- **أبو حيان التوحيدي**، الإمتاع والمؤانسة،تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين(القاهرة: دار الباقي، 1979)، ج1، ص 16.

(2)- **يورغن هابرماس**، العلم والتقنية كإيديولوجيا، تر. سالم إيفوت (ط1؛ كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، ص 43.

(3)- **فريدريك نيتشه**، وراء الخير والشر تر.جزيلا فلور حجاز (ط3؛ بيروت: إفريقيا الشرق، 1995)، ص78.

صحيح أن مكاسب متعددة تحققت مع تطور العلوم الحديثة والمعاصرة، إلا أن موضوع ماهية الإنسان بقي غير مدروس بما فيه الكفاية، وذلك لعدة أسباب، ويذهب المفكر والطبيب النفساني الفرنسي ألكسي كارل / Alexis Carrel (1873م - 1944م)، في كتابه الإنسان ذلك المجهول إلى تبني الطرح نفسه قائلا:« إن هناك تفاوتا بين علوم الجماد وعلوم الحياة (...) وعلوم الفكر والميكانيكا والطبيعة، التي تقوم على آراء يمكن التعبير عنها باللغة الحسابية، فهي نسيج رائع من الإحصائيات حول فكرة العالم، وتبحث عن الحقيقة من خلال الرموز والمعادلات والأشياء المادية، وهي مادة التفكير العلمي، لكنه موضوع لم يصبه هذا التقدم، وبقي لسوء الحظ في المرحلة الوصفية، فلم تحدد طريقة لفهمه وفهم علاقاته بالعالم الخارجي » [(1)].

ما تجدر بنا الإشارة إليه في هذا السياق، أن العلوم الحديثة والدراسات الفلسفية المعاصرة، لم تستطع اختراق مجموعة المَجاهيل التي أحاطت بإشكالية الإنسان فقط، بل عمقت أكثـــــــــــــر من صعوبتها، باعتبارها وضعت فرقا جذريا بين طبيعة الإنسان القديم وطبيعة الإنسان الحديث، فالفلسفة القديمة تبنت فكرة أن الإنسان، عبارة عن الغاية الحقيقية للنشاط الفلسفي، عكس الفلسفة الحديثة والمعاصرة التي تخلصت من كلمة الإنسان وأصبحت تستخدم مصطلحات : الذات والوعي والكينونة والحضور هنا...الخ، وأصبحت هذه الفلسفات تتحدث عن: إرادة القوة والوجود هنا والشعور واللاشعور والظاهرة والاغتراب والحالة الشاذة...الخ، « فلقد أصبح الإنسان في الفلسفة الحديثة عبارة عن وعي بالذات، عكس الفلسفات الكلاسيكية التي تحدد الإنسان على أنه جنس و نوع أو فصل نوعي أو بوصفه حيوان عاقل أو حيوان سياسي أو على أنه جوهر أو ماهية » [(2)].

وهو ما يجعلنا نتساءل، هل حقا الإنسان الحديث بمفاهيمه الجديدة، هو تعبير عن الإنسان الحقيقي أم عبارة عن وصف لواقع تاريخي يعيشه الإنسان ؟

ما يُمكن قوله في الأخير، هو أن إشكالية ما الإنسان ؟ وعلى الرغم من تعدد الخطابات الفلسفية والعلمية والدينية، التي حاولت تحديد طبيعته بقيت محصورة في دراسة وجهة نظر محددة وبالتالي لم تستطع تبيان طبيعته وماهيته كمرحلة أولى تنطلق من تحديد الجوهر الحقيقي للإنسان

---

(1)- **ألكسي كاريل**، الإنسان ذلك المجهول، تر. شفيق أسعد فريد (دون طبعة؛ بيروت: مكتبة المعارف، 1989)، ص 15، 16.

(2)- **بيار مانيه**، مدينة الإنسان، تر. فاطمة الجيوشي (دون طبعة؛ دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2000)، ص 5.

من أجل تحقيق ذاته كمرحلة ثانية، ليبقى الإنسان، كما يقول ألكسي كاريل : « مَوكب من الأشباح تسير في وسطها حقيقة مجهولة، ليبقى الإنسان ذلك المجهول » [1].

المطلب الثالث: العالم واقع أرضي أو تجسيد روحي.

يُعتبر البحث عن ماهية العالم، من بين البحوث الجوهرية التي لازمت الفكر الإنساني منذ القديم، إذ كانت إشكالية ما العالم ؟ من بين الإشكاليات الهامة، التي تبادلتها الحضارات عبر مختلف مراحل تطور الإنسان، فلقد كانت الأمور الطبيعية التي تحيط بالكائن البشري مصدرا لتساؤل، إذ قدمت لها أجوبة متعددة ومختلفة، وفي العديد من الأحيان متناقضة، وذلك راجع إلى اقتران هذه الأجوبة بطبيعة البنية الفكرية للمرحلة التي قدمت فيها من جهة وطبيعة المصدر المعرفي، الذي من خلاله حُددت هذه الإجابات (الأسطورة أوالدين أو الفلسفة أو العلم... الخ) من جهة أخرى.

الحديث عن ماهية العالم و مفهومه، في هذا المبحث يَستلزم بالضرورة دراسة إشكالية ما العالم ؟ وذلك من أجل الإجابة عن سؤالين نراهما جد هامين:

1- ما هو التعريف الذي أعطي للعالم، وما الفرق بينه ومصطلح الكون ؟

2- ما هي مَكانة مصطلح العالم داخل المنظومة الفكرية الإنسانية ؟ وهل كانت له تأثيرات على مسائل أخرى: السياسة والعلم والرؤى الدينية... الخ، وفي السياق نفسه، مدى اعتبار فكرة العالم مصدرا لظهور العديد من المشاريع الفلسفية والسياسية على غرار: العَلمانية والعولمة والعالمية والكوكبة والإنسان العالمي والدين الشمولي والنظام الاقتصادي الموحد... وغيرها ؟؟

أما بخصوص المسألة الأولى المُتعلقة بتعريف العالم وتأثيراته على المجالات المعرفية الأخرى، فإن المتمعن في تاريخ الفلسفة، يُمكن له ملاحظة وجود صورتين للعالم، فالصورة الأولى تتمثل أساسا في اعتبار العالم صورة مادية تتشكل من مجموع الظواهر الطبيعية المُدرَكة وبالتالي فهو عالم حسي، أما الصورة الثانية فهي صورة العالم كتجسيد روحي، مُقترن بمجموع العناصر الغيبية التي تحددها، « فالرؤية التقليدية تعتبر كل شيء مظهرا أو رمزا للوجود الذي من خلفه، فالهندوس يقولون بـ "آتما" الوجود المطلق و"مايا" أو العالم الظاهر الذي هو مظهر

(1)- **ألكسي كاريل**، مرجع سبق ذكره، ص 17.

للوجود المطلق، لذلك تعتبر الديانة عدم التمييز بين "آتما" و "مايا" جريمة كبرى، ولقد انتقلت هذه النظرة إلى الحكمة الإيرانية واليونانية بالخصوص » (1)

هاتان الصورتان اللتان أقام عليهما الإنسان تصوراته حول العالم عبر التاريخ، نجدهما في العديد من المذاهب الفلسفية والدينية بالخصوص ثنائية الروح والمادة، وعلى وقع تطور هذه الثنائية تشكلت ثنائيات أخرى على غرار العالم المادي و العالم الروحي/العقلي ،والسلطة الزمنية والسلطة الروحية ،و المثالية والواقعية... وغيرها من الثنائيات التي عرفها الفكر الإنساني.

إن مفهوم العالم بالنسبة للالاند « هو النظام الذي يشكل الأرض وباقي الكواكب وبعد ذلك النظم الأخرى المشابهة التي توجد خارج النظام الأرضي، هذه الأخيرة هي المحور الأساسي للعالم، وبالتالي تعلق الإنسان بالأرض، أما العالم الآخر فهو عالم مفارق للعالم الأرضي، و الذي يعتبر مأوى للروح بعد الموت» (2)، ومنه يعتبر لالاند أن العالم هو المجموع الواسع للأشياء (العالم الفيزيائي، والأخلاقي وعالم الأفكار)، فالعالم الحسي / Le monde sensible يُمثل له مجموع الأشياء التي هي مواضيع الإدراك، أما العالم الأخلاقي وعالم الأفكار/ Le monde intelligible فهو عالم المعقولات [الماهيات]، إذ هو مجموع الحقائق المتعلقة بالمظاهر الحسية (عالم الجواهر).(3)

أما جميل صليبا، فإنه يعتبر العالم في معجمه الفلسفي، « مجموع ما هو موجود في الزمان والمكان أو مجموع الأجسام الطبيعية كلها من أرض وسماء، فهو قسم جسماني (المجودات المادية) وقسم روحاني (عالم العقول والأرواح) » (4).

وهو تقريبا التعريف نفسه الذي وضعه أحمد زكي بدوي في معجمه: « العالم في الفلسفة مجال الوجود أو للتجربة (...) وينبغي عدم الخلط بين العالم أو الدنيا أو الأرض وهو الكوكب الذي نعيش فيه (...) ويُقال العالم الحسي، أي مجموع الأشياء التي يُمكن إدراكها بالحواس والعالم العقلي

(1)- **طيبة ماهر وزادة**، مرجع سبق ذكره، ص 206.

(2)- **André Lalande**, op.cit., article : monde, p.646.

(3)- Ibid., p.646.

(4)- **جميل صليبا**، معجم سبق ذكره، المادة: العالم، ص 45، 46.

وهو ما يتصل بالذهن والتفكير من ماهيات ومُثل، وهذا التقابل هو أساس الخلاف بين المذهب المادي والمذهب العقلي»[1].

هذا التقسيم الثنائي للعالم والذي نجده في التعاريف السابقة ذكرها، تعود مرجعيته إلى عهد قديم، الأمر الذي نجده جليا في اللوغوس اليوناني، الذي كثيرا ما حاول تبيان النواميس التي بها يُسير العالم. « فأفلاطون أسس نظريته في المعرفة من خلال اعتباره، أن المعرفة تدرك بواسطة التذكر وذلك لأن النفس كانت تعيش في العالم المثالي قبل أن تهبط إلى الأرض وتحل في الجسد، وشاهدت أثناء وجودها في عالم المثل المعقولات العليا (الحق، الخير والجمال) » [2] وإن دل هذا الطرح فإنه يدل على أن الوجود عند أفلاطون ينطوي على عالم المُثل والعالم الآخر (عالم الأشباح والظلال- كما يُسميه-). وعلى الرغم من أن أرسطو، رفض عالم المُثل الذي تبناه أستاذه أفلاطون، « إلا أنه يعتقد في الآن نفسه أنه لا يوجد شيء في العالم يفتقد إلى صورة، إلا في عالم الذهن، لذلك يمكن إطلاق الأسماء على الأشياء » [3]، ولهذا اعتمد أرسطو على ثنائية (الجوهر، الصورة).

ودون أدنى شك، أن التصور ما بعد سقراط قد استفاد كثيرا من الأعمال الفكرية السابقة له، سواء تعلق الأمر بالفكر الشرقي القديم، أو تعلق الأمر بالمدارس الفكرية اليونانية ما قبل سقراط، فالمدارس اليونانية حاولت تفسير الوجود ماديا، من خلال ردها الطبيعة والعالم إلى مبدأ مادي واحد، وهو ما قام به "الطبيعيون الأوائل" ومن بينهم طاليس الذي رد العالم إلى الماء وانكسمندريس / Anaximandre (611-546 ق م)، الذي حدد المبدأ الأول بشكل أكثر تجريدا[4]: « وهو يرجع إلى ما يسميه الإييرون [اللانهائي] اللامحدود، بحيث انطلق العالم منه و إليه يعود »[5]، وأنكسيمانس / Anaximène (585-525 ق م)، أعاد مرة أخرى الحديث عن التصور

---

(1)- **أحمد زكي بدوي**، معجم سبق ذكره، المادة: العالم، ص 449.

(2)- **علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون**، مرجع سبق ذكره، ص 45، 46.

(3)- **طيبة ماهر وزادة**، مرجع سبق ذكره، ص 106، 107.

(4)- **Alfred Weber et Denis Huisman** : Histoire de la philosophie européenne, Antique et Médiévale, préface de Gabriel marcel (Paris : Editions Fischbacher, 1964), p.26-29.

(5)- أطلس dtv الفلسفة، **بيتر كونزمان وبيتر بور كارد و فرانز فيدمان**، تر.جورج كتورة (ط1؛ بيروت: المكتبة الشرقية، 2001)، المادة: أنكسمندريس، ص 31.

المادي للعالم، إذ اعتبر الهواء بمثابة المادة الأولى. هذا عن آراء أصحاب المدرسة المالطية. أما وجهة نظر المدرسة الفيثاغورثية التي أسسها فيثاغورث/ Pythagore(570-500 ق م) بخصوص العالم، فإنها قسمت العالم إلى قسمين: المادة التي تمثل العدد والنغم من جهة والروح التي تمثل التصوف من جهة أخرى.

أما المدرسة الإلية، فإن روادها يعتبرون الوجود هو وحدة موجودة، بداية بإكسينوفان Xénophane (حوالي 560-478 ق م)، مرورا ببارميندس / Parménide (540-470 ق م) بحيث يرى هذا الأخير أن الوجود يتميز(بـالثبات وعدم التغير والكلية والوحدة والاستمرارية). وتعتبر هذه الفلسفة المرجعية الأساسية للمدارس المادية. أما المذهب الذري الذي نظر له لوقيبوس Leucippe (5 ق م)، فإنه يعتبر بأن كل شيء مُكون من أجسام صغيرة قابلة للتجزئة، وهو ما طوره بعد ذلك ديموقريطس / Démocrite (460-370 ق م) وغيرها من المدارس الكثيرة، التي حاولت تفسير فكرة العالم[1].

لم يَركن اللوغوس اليوناني زاوية اللاحركة، بل عرف تغييرا في المرحلة الوسيطية، إذ شهد نوعا من المزج مع الخطاب الديني السائد في تلك المرحلة. فتغيرت النظرة الفلسفية تجاه العالم، فلقد حملت الأديان السماوية مفهوما جديدا للعالم، « فمن منظور الأديان، العالم مخلوق إلهي، يتميز بلون من القدسية، فالطبيعة ورشة الصنع الإلهي إذ يعد الجمال الموجود فيها دليلا عن الجمال الإلهي (...) و بالتالي فإن العالم يُمثل حقيقة ذات محتوى مقدس، والتناسق الموجود فيه، عبارة عن قوانين الشريعة الإلهية » [2]، و مع ظهور الأديان اتضحت أكثر مسألة العالم الأرضي/ الزماني والعالم السماوي / الإلهي.

تجدر الإشارة هاهنا، إلى مَسألة في غاية الأهمية ـ على حسب اعتقادنا ـ ساهمت في تكريس ثنائية العالم الأرضي والعالم السماوي. وتتمثل هذه المسألة، في أن الثيولوجيا الوسيطية استطاعت وعن طريق الاستعانة بالنصوص الدينية، تفسير إشكالية البداية والنهاية أو مسألة العدم والخلق، إذ أرجعت الدراسات الثيولوجية، خلق الأرض وما فيه إلى الله الذي يعتلي عرشه في عالم آخر،

---

(1) - **Alfred Weber et Denis Huisman**, op.cit., p.29-36.

(2)- **طيبة ماهر وزادة**، مرجع سبق ذكره، ص 208، 209.

فأصبح العالم الأرضي مُؤقتا، إذ أن الإنسان يعيش فيه لمدة قصيرة، وبالتالي عليه احترام القوانين الدينية، التي تحدد مصدر العالم والعيش فيه.

وعلى الرغم من تزعم النظرة الدينية لفكرة العالم، نظرة كانت ممزوجة بالفكر الأفلاطوني والأفلوطيني - نسبة لأفلوطين Plotin (205-270م)- إلا أن ذلك لم يحدث قطيعـــــة مع الفكر الأرسطي، سواء في الفكر اليهودي مع موسى بن ميمون/ Maimonide [*](1135-1204م) أو في الفكر المسيحي مع توما الإكويني أو مع فكر بعض الفلاسفة المسلمين من أمثال ابن رشد، هؤلاء وغيرهم من الفلاسفة، قدموا تصورات للعالم، لا تختلف عن تلك التي قدمها أرسطو.

أما بخصوص مسألة مصطلح الكون الذي كثيرا ما يُصاحب مفهوم العالم، فإن ما يُمكن قوله هاهنا وهو أن استخدامنا لمصطلح العالم، يعود أساسا إلى سببين وجيهين:

أولا: الاستخدامات الكثيرة لمصطلح العالم من قبل العديد من المدارس والنظريات، وهو ما حاولنا تبيانه سابقا.

ثانيا: خدمة لإشكالية وموضوع دراستنا العامة، بحيث كثيرا ما يقترن اشتقاق العَلمانية من كلمة العالم.

فالكون وعلى حد تعبير الفيلسوف الفرنسي أندريه كونت سبونفيل [**]/ André Comte Sponville (ولد عام 1952م)، « هو كل ما يوجد وجودا ماديا » [(1)] ، وهو الطرح نفسه الذي

---

* موسى بن ميمون: فيلسوف يهودي ولد في الأندلس له العديد من الكتب باللغة العربية، فلقد تجلت آثاره كثيرا في كتاب: "دلالة الحائرين" وهو من الذين يعتبرون أن الإنسان باستطاعته العودة إلى الإيمان عن طريف الفهم العلمي للفلسفة، كما أنه بنى فكرة تأويل النصوص التوراتية عن طريق العلوم.

** أندريه كومت سبونفيل: فيلسوف فرنسي ولد عام 1952م، يعرف عنه أنه فيلسوف مادي، عقلاني وإنساني، كان أستاذ محاضر في جامعة السربون حتى عام 1998م، من المتأثرين بأبيقور والمدرسة الرواقية وسبينوزا من القدماء ولفي ستراوش و ألتوسير من المعاصرين، عينه الرئيس الفرنسي ساركوزي رئيسا للجنة الوطنية الاستشارية للأخلاق منذ عام 2008م، ومن أهم كتبه: التجربة الفلسفية، لماذا نحن لسنا نيشيين، كامو من العبثية إلى الحب، روح الإلحاد، حكمة التقدمين، المعجم الفلسفي، قيمة وحقيقة...وغيرها من الكتب الكثيرة.

(1)- **نضال قسوم** "مكانة الإنسان في الكون"، عالم الفكر 01 (سبتمبر 1998)، ص 262.

تبناه بول دايفيس*/Paul Davies (ولد عام 1946م)، في كتابه الله والفيزياء الجديدة قائلا: « الكون هو كل شيء فيزيائي موجود، وهو كل المادة الموزعة عبر المجردات وبينها كل أنواع الطاقة، وكل الأشياء اللامادية، مثل الثقب الأسود وأمواج الجاذبية وكل الفضاء حيثما امتد إلى ما لا نهاية» .(1)

ومن خلال هذه التعاريف، يُمكن لنا اعتبار مصطلح الكون يتميز بالشمولية، باعتباره يشمل على كل ما هو موجود وعلى أنه طبيعة مادية مطلقة، عكس العالم الذي يستخدم لدلالات مختلفة (عالم حسي، عالم الأفكار، العالم الثالث، العالم الأرضي، العالم السماوي...الخ). كما أن مصطلح الكون مستخدم كثيرا من قبل علماء الكسمولوجيا والفيزياء.

أما المسألة الثانية التي سبق لنا طرحها، التي لا تقل أهمية عن الأولى، والمتعلقة بتطور وتأثير مصطلح العالم، وتأثيراته على مسار نمو المجالات المعرفية الأخرى، وما يمكن قولـــه في هذا الصدد، هو أنه تطورت العديد من المصطلحات التي تتقاطع في العديد من النقاط مع فكرة العالم، بحيث عرف العصر الحديث والمعاصر، الكثير من الدراسات العلمية التي أخذت على عاتقها دراسة العالم دراسة علمية، مما أدى بالفلسفة إلى الاهتمام بشكل أقل بالعلوم الحديثة، الفيزياء والكيمياء والميكانيكا،...الخ (باستثناء فلسفة العلوم وعلم الكون)، و منه عَملت النظريات الفلسفية الحديثة صياغة مفاهيم فلسفية و سياسية واقتصادية..الخ جديدة، كالعَلمانية والعولمة والكوكبة، والإنسان العالمي والنظام المُوحد والدين الشامل و العالمية...وغيرها من المصطلحات التي تتميز بخاصيتين: الشمولية/العالمية والتجريد، وذلك انطلاقا من التصورات المُقدَمة للعالم ومميزاته.

* بول شارل وليام دافيس: فيزيائي بريطاني ولد في أفريل 1946م، حاليا هو بروفيسور في الولايات المتحدة الأمريكية، يزاول التدريس في جامعة أريزونا، كما يترأس حاليا الأكاديمية العالمية للفلك منذ 2005م، له العديد من المؤلفات في الكسمولوجيا وفلسفة العلوم باللغتين الانجليزية والفرنسية ومن بينها : The physique of time الصادر عام 1974م، Other worled الصادر عام 1980م، Superforee الصادر عام 1984، Le plan comique الصادر عام 1987م، cinquièmes miracle الصادر عام 1998م، L'esprit du dieu الصادر عام 1992م، وآخر كتبه الصادرة هي Quant un aspects de la vie 2008.

(1)- **نضال قسوم**، مرجع سبق ذكره، ص 263.

ما يُمكن قوله في الأخير، هو أن ماهية العالم، مثلها مثل الإشكاليات المطروحة حول ماهية الله والإنسان، تبقى في مرحلة جدال فلسفي وبحث علمي، خاضعة للتغيرات التي تحملها كل نظرية انطلاقا من المقدمات التي تحملها كل واحدة منها من جهة و النتائج المرجو تحقيقها من جهة أخرى.

المبحث الثالث: الدين، الفلسفة، العالم والسياسة: علاقات محددة.

إننا نعتقد بأن الفهم الجيد لطبيعة العَلمانية، لا يتجسد فقط بدراسة ماهية المفاهيم المختلفة المتعلقة بها، بل يقتضي علينا إلقاء الضوء على بعض العلاقات التي تربط بين هذه المفاهيم، وذلك لمعرفة الثوابت والمتغيرات التي عرفتها هذه العلاقات من جهة وتبيان مواطن التأثير التي خلفتها العلاقات نفسها على تأسيس العَلمانية، كمفهوم فلسفي وتطور تاريخي.

إن الوعي بطبيعة العلاقات التي تربط الدين والفلسفة والعالم والسياسة وأدراك مقوماتها، سيسهل علينا دون شك إمكانية فهم العَلمانية كسيرورة تاريخية، تحمل معها مختلف الشروط المعرفية التي ساهمــت في بنائها كنظرية مستقلة.

المطلب الأول: علاقة الدين بالفلسفة.

بعدما سبق لنا تحليل ودراسة مصطلحي الدين والفلسفة وتبيان مختلف العناصر التي تحددهما، يُمكن لنا في هذا المطلب دراسة العلاقة التي تربطهما.

لعل أن الصراع بين الفلسفة والدين، قد كان قائما منذ قرابة سبعة وعشرون قرنا، بمعنى مذ تفلسف طاليس المالطي. وأمر الصراع يعود أساسا إلى طبيعة كل من الفلسفة والدين، وعلى حد قول محمد بيصار: « إن طبيعة كل من الفلسفة والدين، أدى إلى قيام نزاع بينهما كان ظاهرا عبر مختلف مراحل التاريخ، فالفلسفة عبارة عن نزعة عقلية، مادية أما الدين فهو معروف باقترانه بالإيمان والوجدان. وهذا النزاع تحول إلى صراع عنيف وحاد نتيجة التناقض الذي تحمله ثنايا الفلسفة والدين » [(1)].

لقد شكل الصراع بين الفلسفة والدين، دائرة صراع فكري وسياسي، بحيث كثيرا ما انحرفت أمور هذا الصراع، لتتجسد معالم الإقصاء الفكري واللاتسامح الديني والتعصب الفكري والقتل والاغتيالات وإقصاء الآخر ومحاولات القضاء على الأقليات الدينية والعرقية ... الخ.

---

(1)- **محمد بيصار**، مرجع سبق ذكره، ص 27.

يتحدث الأستاذ مُونيس بخضرة، عن إشكالية الدين والفلسفة، في مقال نشره، في الملحق الفكري "الأثر" لجريدة الجزائر نيوز، قارئا لكتابي الكاتب والمفكر شايف عكاشة " الديــــــن في ضوء العلم قراءة في القرآن والإنجيل والتوراة" وكتاب "الإعجاز والغيب في ضوء المنهج الذاكراتي" قائلا: « إن الفكر البشري عرف منذ القديم، وجود خطاب الآلهة وسيطرته على حساب خطاب الإنسان على الأرض، فالمسافة بينهما اختزلت بفعل الحضور الأزلي للآلهة، فتحولت المعابد والأهرامات مساكن مقدسة للآلهة، والتي تشع المعارف الدينية (...) لكن مع الإغريق بدأت معالم الأرض [الفلسفة] في الظهور(...) فتراجع الدين أمام العقل الذي أزاح الآلهة من العرش، الأمر الذي أدى إلى اعتبار الفلسفة أم العلوم، وعلى الرغم من هذا التحول إلا أن صراع الدين-الإيمان والفلسفة-العقل، مازال قائم (...) ليستمر الصراع إلى يومنا هذا » (1).

لقد كانت علاقة الدين بالفلسفة، شديدة التوتر بداية من طاليس، وعلى الرغم من أن المدينة اليونانية لم تعرف وجود مؤسسة خاصة، تنظم وتنشر العقائد الدينية الثابتة، إلا أن الأساطير كانت حاملة لخطاب ديني وغيبي، الأمر الذي أدى آنذاك إلى اختلاط الدين بالخرافة والأسطورة، ونتيجة لهذا الخلط، حاولت الفلسفة إنكار وجود الدين، وذلك عن طريق التفسير المادي للعالم والوجود الذي قامت به المدارس الطبيعية اليونانية وهو ما سبق دراسته سابقا، فإكسينوفان يتحدث عن الدين قائلا : « البشر هم الذين خلقوا الآلهة لأنهم يلتمسون فيها صورتهم الحقة وعواطفهم ولغتهم» (2). أو عن طريق عملية التفلسف الأمر الذي قام به السوفسطائيون، وفي ذلك يقول بروديكوس Prodicus (حوالي القرن الرابع) : « إن الآلهة هي التعبير عن مشاعر بشرية وبخاصة الشعور بالامتنان فالناس يُسقطون كل شيء وخاصة ما يكون مفيدا لهم في الإلهي، تماما كما كان يفعل المصريون إلى نهر النيل »(3)، ومن بعد ذلك الآراء التي عمد إليها كل من سقراط وأفلاطون و أرسطو.

(1) ـ **مونيس بوخضرة** "التوراة والإنجيل والقرآن أمام العقل: إرهاصات الكاتب شايف عكاشة" الجزائر نيوز: ملحق الأثر العدد،107 (فيفري 2008)، ص 13، 14.

(2)ـ **علي عبد المعطي محمد**، مقدمات في الفلسفة (دون طبعة؛ بيروت: دار النهضة العربية، دون تاريخ)، ص 292.

(3)ـ المقولة مأخوذة من معجم: أطلس dtv الفلسفة، مرجع سبق ذكره،المادة: السفسطائية، ص 35.

وعلى هذا المنوال، عملت الفلسفة اليونانية على بعث فلسفة جديدة تقوم على العقل، وبالتالي التخلص من العقائد الدينية والأساطير البالية. إلا أن ذلك لم يحدث بشكل كامل، بحيث تضمنت النظريات الفلسفية اليونانية عناصر دينية، كالله في فلسفة أفلاطون وأرسطو بالخصوص أو التصوف الذي نجده عند أفلوطين...وغيرها من العناصر المشكلة للخطاب الديني.

وكما سبق الإشارة إليه في المباحث السابقة، فإن العقل اليوناني، بمميزاته الفلسفية، قد عرف تغييرات مع ظهور الأديان السماوية، ليعرف صراع الدين والفلسفة هو الآخر،العديد من التطورات، إذ ظهرت رؤى أخرى تنطوي أساسا على ثلاث وجهات نظر:

أولا: تيار يرفض الدين، ويعتمد فقط على الفلسفة كوسيلة وحيدة للوصول إلى اليقين والمعرفة.

ثانيا: تيار يرفض الفلسفة، على أساس أنها زندقة وكفر واعتبار الدين السبيل الحقيقي للوصول إلى المعرفة واليقين.

ثالثا: تيار يحاول التوفيق بين الدين والفلسفة على أساس التكامل الموجود بينهما.

لقد دخل العقل دائرة الصراع بين الفلسفة والدين، خاصة بعد ظهور الأديان التوحيدية نتيجة للمعطيات الثابتة التي أتت بها، بخصوص مختلف المجالات، فهي مفاهيم مُغايرة لطبيعة اللوغوس الذي تأسس مع اليونان، فعلى الرغم من هذا الصراع، فإن ذلك لم يمنع من ظهور مفكرين وفلاسفة ورجال الدين، حاولوا إقامة اتصال الفلسفة والدين، ومنهم نجد فيلون الإسكندري (30 ق م - 50 بعد الميلاد) الذي حاول تفسير التوراة على أساس فلسفي رمزي، بحيث « لا يفصل فليون بين الفلسفة والدين لكنه يتخذ الدين أصلا ويشرحه بالفلسفة، ومن ثم فهو يوفق بين الفلسفة والدين وإن كان يرى أن الفلسفة يجب أن تكون تابعة للدين » [1]

أما الفلسفة المسيحية، فقد امتزجت بالنظرة الأفلاطونية التي تقوم على أساس عالم المعقولات والمُثل، باعتبار الأفلاطونية تُمثل للمسيحيين المذهب الأقرب للدين، خاصة مع القديس أوغسطين ، بحيث اتسمت هذه المرحلة بسيطرة اللاهوت المسيحي بالصبغة الأفلاطونية إلا أن أوروبا

(1) - **علي عبد المعطي محمد**، مرجع سبق ذكره، ص 294.

المسيحية الوسيطية، عرفت مع شرلمان / Charlemagne (742- 814م) عهدا جديدا لعودة الفلسفة، إذ أعلن عام 787م رغبته في نشر المدارس في كافة أرجاء الإمبراطورية (إيطاليا وانجلترا و إرلاندا بالخصوص)، بحيث كانت الفلسفة من أهم المواضيع المناقشَة في هذه المدارس(1)، المناخ الذي ساهم وبشكل كبير في ظهور الفلسفة المدرسية*، فتمت العودة إلى الفكر الأرسطي، الذي حل محل الفكر الأفلاطوني، وبقيت العلاقة بين الفلسفة والدين تترنح بين التوفيق وجعل الفلسفة خادمة للدين أو الميل إلى العقلانية الفلسفية.

لم يختلف الأمر كثيرا، ما جرى في الفلسفة المسيحية، عن ما عرفته الفلسفة الإسلامية بخصوص مسألة علاقة الفلسفة والدين. فلقد حاول البعض التوفيق بينهما، ورفضها البعض الآخر انطلاقا من أحكام قيمية. ولعل أول الفلاسفة العرب الذين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة هو الكندي الذي حاول التوفيق بين الدين الإسلامي والنظريات الفلسفية والأرسطية، والأمر نفسه نجده عند ابن سينا (980-1037م)، الذي تبنى البرهان الوجودي في إثبات الله عن طريق فكرة الضرورة والإمكان [الواجب والممكن](2).

وفي الحقيقة، لم تعرف الفلسفة الإسلامية، فقط فئة من المفكرين الذين سعوا إلى إدراك العلاقة الممكنة بين الفلسفة كخطاب عقلي والدين/ اللاهوت كخطاب يعتمد على النصوص المقدسة وتفسيراتها المختلفة، بل برزت فئة أخرى من مفكري ورجال الدين، الذين رفضوا رفضا قاطعا الفلسفة، ومن بينهم نجد السجستاني (توفي سنة 250ه) الذي يعتقد باختلاف كلي في طبيعة الفلسفة والدين وهو من قال: « ظنوا (إخوان الصفا) أنه يمكنهم أن يدرسوا الفلسفة في الشريعة وأن يضعوا الشريعة في الفلسفة وهذا حرام دونه حرام» (3).

---

(1)- **عبد الرحمان بدوي**، فلسفة العصور الوسطى (ط3؛ بيروت: دار القلم، 1979)، ص 59، 60.

* الفلسفة المدرسية: أو ما يعرف بالمذهب الأسكولائي، أو اللاهوتي الذي عمل في العصور الوسطى على تطبيق العقل على الدين.

(2)- **علي عبد المعطي محمد**، مرجع سبق ذكره، ص 296.

(3)- **أبو حيان التوحيدي**، مرجع سبق ذكره، ص 6، 7.

والطرح نفسه تبناه الغزالي (1058-1111 م) خاصة في كتابه تهافت الفلاسفة، بحيث كثيرا ما يعتبر أن غاية تأليف هذا الكتاب هو التنبيه من خطورة الفلسفة وسلبياتها، و هو الكتاب الذي شد من أوجه الصراع، بحيث رد عليه ابن رشد في كتاب عنونه تهافت التهافت، بحيث عرض فيه إمكانية التوفيق بين العقل والشريعة.

لم يبق الصراع الدائر بين الدين والفلسفة على المستوى الفكري، بل تعدى ذلك إلى صراع سياسي خاصة مع تنامي أفكار الشهرستاني* (476-548م) والسنوسي (586-634م)، المنطلقة من فكر التكفير(1)، بمعنى كل من تفلسف كفر، الأمر الذي صاغ ردود أفعال عنيفة من قبل بعض الملوك، بحجة حماية الدين والممالك، ومنه اغتيال وقتل العديد من الفلاسفة على غرار الحلاج وابن عربي وابن السبعين...وغيرهم.على الرغم من أن علم الكلام مع المعتزلة**اعتمد على العقل وكرس الفلسفة.

أما عصر النهضة، فإن الإرهاصات الأولى والمتمثلة في انتشار الفكر الرشدي في الجامعات الفرنسية عن طريق الرشدية اللاتينية، بالإضافة إلى ولوج النظريات العلمية الجديدة والإصلاحات المختلفة التي عرفتها المسيحية، ساهمت وبشكل كبير في تحريك الصراع الدائر بين الدين والفلسفة، بحيث ظلت العديد من المذاهب الفلسفية تطالب بالفصل بين الفلسفة واللاهوت، إلا أن المؤسسة الدينية [الكنيسة]، عملت على تكريس سيطرتها وهيمنتها، فأخذ الصراع عدة أوجه، حيث اخذ أشكالا أخرى منها نجد:

- بعدما أخذ العلم استقلاليته عن الفلسفة، دارت بينه وبين الدين العديد من الصراعات.

---

* الشهرستاني: هو أبو الفتح تاج الدين عبد الكريم بن أبي بكر أحمد المشهور بالشهرستاني نسبة إلى مدينة شهرستان بإيران، شافعي العقيدة وأشعري المذهب له العديد من المؤلفات أشهرها: الملل والنحل، نهاية الإقدام في علم الكلام، مصارعة الفلاسفة: في الرد على الفلاسفة، شبهات أرسطو وبرقلس و ابن سينا: كتاب في الرد على الفلسفة...وغيرها من المؤلفات.

(1)- **لويس غرديه و ج - قنواتي**، فلسفة الفكر الديني، بين الإسلام والمسيحية، تر. صبلي الصالح والأبي فريد جبر (ط1،لبنان: دار العالم للملايين، 1969)، ج3، ص 45.

** المعتزلة: فرقة كلامية، مُؤسسها هو "واصل بن عطاء" (توفي 748م)، تعتمد على العقل في تفسير القضايا الدينية، وترى أن الإنسان حر في سلوكه وأفعاله وتصرفاته نتيجة لوعيه وإرادته ولاختياره التام.

ـ الصراعات الداخلية التي عرفها الخطاب الديني الغربي بعد ظهور الإصلاحات التي شاهدتها المسيحية.

ـ الصراع بين الكنيسة، كسلطة روحية والخطاب الأرضي/الزماني.

وأمام هذه التحولات، ستعرف أوروبا الحديثة بروز العديد من المدارس والمذاهب الفلسفية النهضوية والتي واجهت الخطاب الديني، منطلقة من مبدأ تخليص الفلسفة من كل تصور غيبي. لتتأسس بعد ذلك فلسفة واقعية بداية من ديكارت وميكيافلي، ثم بهيوم ولوك وهوبز، لتتكرس هذه الرؤية الفلسفية مع ولوج فلسفات عصر التنوير (فولتير و كوندورسيه و ديدرو... الخ)، وهي فلسفات تنادي بتكريس العقل في كل الأمور.

وما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق، هو أنه وعلى الرغم من النفس التجديدية التي عرفتها الفلسفة الغربية الحديثة، والرامية إلى دحض كل الأمور المتعلقة بالدين واللاهوت، إلا أن الخطاب الفلسفي الغربي الحديث بقي يتضمن في طياته هذه الأمور، وكثيرا ما كانت مبادئ خفية في تأسيسه، بداية من ديكارت، بسكال و ملبرانش/ Malebranche (1638-1716م) و بيركلي Berkeley (1685-1759 م) و ليبنتز / Leibniz (1646-1716م)، وغيرهم من الفلاسفة الذين أسسوا تصوراتهم الفكرية والفلسفية انطلاقا من الدين واللاهوت.ولا تمثل هذه الفئة من الفلاسفة، سوى عينة صغيرة أمام العدد الكبير من المفكرين الذين ركزوا في تفلسفهم على الدين واللاهوت، الأمر الذي ساهم في عودة بعض المدارس المتأثرة بالتفكير الديني الوسيطي على غرار (التوماوية الجديدة والمدرسة الحدسية مع بيرغسون / Bergson (1859-1941م)...وغيرها). وعلى حد قول المفكر المعاصر حسن حنفي:« إن الفكر الديني الغربي، إنما هو الفكر الفلسفي ذاته (...) فمذاهب الفكر الديني هي ذاتها مذاهب الفلسفة العامة» (1).

وما يُمكن قوله في الأخير، هو أن أساس الربط بين الدين والفلسفة، أو الفصل بينهما، وإن كان راجع أساسا إلى طبيعة كل واحد منهما، وماهية الخصائص التي تشكلهما، فإنه في الآن نفسه راجع إلى العمل لذي يقوم به الفيلسوف والمفكر، في عملية الربط أو الفصل، فالعلاقة الموجودة بين المفكر وموضوع التفكير، كثيرا ما تأخذ أبعادا ذاتية محضة، والأمر ينطبق على دراسة العلاقة

(1)ـ **حسن حنفي**، مرجع سبق ذكره، ص 159.

الموجودة بين الدين والفلسفة، كما ينطبق على كيفية تشكل الآراء والنظريات الرافضة أو المؤيدة لهذه العلاقة.

إلا أن الدين يَظل ـ من الجانب المعرفي ـ موضوعا للفلسفة، وفي العصر الحديث والمعاصر موضوعا للعلم بصفة عامة والعلوم الإنسانية والاجتماعية بصفة خاصة، وعلى حد قول محمد الزايد: « الفلسفة تأتي من أجل نقد وتحليل ودراسة الدين، ومن ثم استخلاص ماهيته، ومنه تستطيع الفلسفة توضيح نشأة الدين » [1].

المطلب الثاني: الخطاب الإنساني للعالم بين الرؤية الزمنية والأطروحة الروحية.

حاول العديد من المفكرين، ومنذ أمد بعيد، إدراك الاستفهام الفلسفي الدائر حول طبيعة العلاقة التي تربط الإنسان بالعالم، وفي الآن نفسه البحث عن الآليات المحددة للحياة البشرية فيه، مختلف الارتباطات التي تجمع بين طبيعة الإنسان والخصائص الطبيعية للعالم الخارجي.

الاستفهام نفسه شكل جوهر العديد من الدراسات الفكرية. وتمثل الفلسفة المعاصرة، إحدى هذه الفلسفات التي أخذت على عاتقها الإجابة عن هذا الاستفهام، في مرحلة حساسة وصعبة نظرا للواقع الذي يعيشه الإنسان، بحيث أصبح فيها هذا الإنسان مُسيرا من طرف إيديولوجيات مختلفة ومتناقضة، جعلت منه مسلوب الإرادة والاختيار، ولعل الخطورة تكمن ـ كما سبق الإشارة إليه في المبحث الثاني، المطلب الثاني ـ في تبلور خطابات إيديولوجية راديكالية، تقصي إمكانية قيام حوار حقيقي مع الآخر من جهة وتحاول فرض انفصام نفسي، بين الإنسان وتشبثه بالعالم الأرضي أو العالم السماوي بمعنى"العيش والحياة" أو "الموت و العقاب الإلهي"، من جهة أخرى، هذه العقلانيات المتطرفة؛ الدينية والسياسية والاقتصادية... وغيرها ـ وإن كانت تحتاج لدراسة معمقة ـ ساهمت في تشكل تدريجي لمناخ اجتماعي ونفسي مضطرب.

وما لا ريب فيه، أن الخطاب الإنساني تجاه العالم قد عرف العديد من التغيرات في المرحلة الحديثة والمعاصرة، وذلك نتيجة تجمع العديد من العناصر والشروط، ولعل التغير الذي عرفتها

---

(1)ـ **محمد الزايد**، مرجع سبق ذكره، ص 266، 267.

النظم الاجتماعية، إثر التطورات الفكرية والعلمية والتكنولوجية التي شهدها الإنسان، وتأسيس سلالم قيم جديدة، كان له الأثر الكبير في ولوج هذه التغييرات.

كان لزوما علينا، ونحن بصدد دراسة الخطاب العلماني، البحث عن طبيعة العلاقة الرابطة بين الإنسان والعالم، ومنه إبراز جوهر جدلية هذه العلاقة، والتي تضمنتها العديد من الخطابات الفكرية التي عرفها الفكر البشري.

لقد سبق وأن تحدثنا في المبحث الثاني، المطلب الثاني والثالث، عن طبيعة وماهية كـــل من الإنسان والعالم، لذا كان من الطبيعي، تبيان العلاقة التي تربطهما، أو على الأقل دراسة الرؤية التي ينطلق منها الإنسان الحديث، من أجل بناء خطابا له حول العالم.

ومن وجهة نظر نقدية، يُمكن لنا القول؛ أنه وعلى الرغم من أن الفلسفة ـ العلم بعد ذلك ـ جمعت ما بين إمكانية تفسير العالم الماضي؛ بمفاهيمه وخصائصه المختلفة: الدينية والفلسفية والاجتماعية والثقافية والسياسية...الخ، والدور الذي لعبه الإنسان فيه، ومنه تبيان الأطر التي ساهمت في تشكل خطاب الإنسان حول العالم، وإمكانية التحديد الفلسفي / النظري للرؤى المستقبلية للإنسان الدائرة حول مواضيع عديدة منها: مصير الإنسان، مستقبل العالم، الأنظمة السياسية والاقتصادية، موقع الدين في المستقبل،...وغيرها من المواضيع التي خاضتها الفلسفة، إلا أن جل هذه الدراسات الفلسفية ـ وحتى العلمية منها ـ بقيت تحاول تفسير العالم ووصفه وتأويله، على الرغم من مختلف الأزمات التي يعيشها، في الوقت الذي كان على الفلسفة والفلاسفة تغييره، على حد قول الفيلسوف الألماني كارل ماركس.

فالمتتبع لتاريخ تطور الفكر الإنساني، يجد نفسه أمام مجموعة من الرؤى الضيقة المَعالم والتي حاولت دراسة العلاقة التي تربط الإنسان بالعالم، فإذا استثنينا ما ورد في الأسطورة اليونانية، عن أسطورة بروميثيوس / Prométhée، الذي استطاع إيقاظ الوعي الذاتي وروح البحث والإبداع للإنسان، مانحا له القوة والإرادة من أجل السيطرة على العالم وتجسيد القوة الإنسانية بعدما اختلس النار من الآلهة وقدمها لبني الإنسان. « ليكون بروميثيوس بفعلته هذه قد أنهى أسطورة الآلهة التي تعتبر حاملة لثقافة ومجسدة للمعرفة المطلقة، ولتحل محلها رؤية جديدة

للعالم وهي نظرة الإنسان »[1] ـ وهو ما سندرسه لاحقا، في الفصل الثاني، المبحث الأول، المطلب الأول ـ فإن التفكير القديم، والذي تميز كثيرا بأبعاده الدينية، كرس: « الإنسان السلبي في العالم » باعتباره الإنسان عبارة عن كائن مُسير، وبالتالي علاقته مع العالم مُحددة، لأنها تخضع لقوى أخرى؛ لتتأسس أفكار الجبرية والقدرية، والتي منعت الإنسان القيام بمحاولة لتغيير واقعه اليومي.

تجدر الإشارة هاهنا، أننا نعتبر ما قام به بروميثيوس، كان عبارة عن محاولة لتجاوز المُركب النفسي الذي كان يعيشه الإنسان القديم، جراء سيطرة أفكار عديدة كالآلهة المُسيرة للعالم وتناسخ الأرواح والإنسان المُركب مع الحيوانات(إنسان رأسه حصان مثلا) و وجود الأشباح والجن وعقاب الآلهة...الخ، كل هذه الأفكار جعلته يعيش وسط ضغط نفسي كبير بين العالم الأرضي الذي يعيشه والعالم الآخر الذي تصور وجوده، هذا الترنح بين خطاب المادة وخطاب الروح، جعلت الإنسان القديم يتخبط وسط ثنائية خطابية متناقضة، على الرغم من وجود العديد من الآراء الفلسفية التي رأت آنذاك أن الإنسان عبارة عن ثنائية متكاملة بين المادة والروح، الفكرة التي لم تلق قبولا كبيرا إلا في مراحل لاحقة،« إن طبيعة الإنسان عبارة عن مزج لكل من المادة والروح، ويبقى الإنسان يصنع نفسه جسدا وروحا من خلال حريته، وتحقيقها يتم عن طريق إدراك العلاقة التي تجمعه مع العالم، وهي المسألة التي شهدت صعوبة في ترسيخها في الفكر الإنساني »[2]، فكلما عجز الإنسان في تحديد مجالات ممارسة طبيعته في العالم المحيط به، يُصبح غير قادر على إنتاج خطاب إنساني للعالم، لأنه يكون مضطرا لأن يتنازل عن هذه الطبيعة وبالتالي الخضوع إلى خطابات تؤسسها الأسطورة والخرافة والمبادئ الدينية والطقوس و العبادات.... الخ.

وهو الأمر الذي لا يكاد يخفى على أي متخصص/ باحث في الفلسفة اليونانية، بحيث انقسم فلاسفة اليونان إلى قسمين، قسم يرى أن العالم مُكرس للإنسان، ويُمثل في جوهره الوجود، بحيث ينطلق أصحاب هذا الطرح من أمثال إنكساغوراس و سقراط و أرسطو، من مُنطلق أن العالم يتميز بالتنظيم والترتيب، أما القسم الثاني فإنه يعتمد على الرأي المخالف، بحيث يعتبر ديموقريطس

(1)- **Joël schmidt,** Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine (France : Editions France Loisirs, 1985), p.186.

(2)- وللمزيد من المعلومات أنظر: إلى مقال: **نضال قسوم** في مجلة عالم الفكر العدد 01 (سبتمبر 1988) الكويت.

و أبيقور/ Epicure (341-270 ق م) والمتاعيين*/ Hédonisme،وعلى رأسهم أرستيب القريناني/ Aristippe de Cyrène (القرن الرابع قبل الميلاد)،بأن العالم يخضع إلى فوضى تامة في تسييره، لأنه موجود من الأزل وبالتالي فإنه لا يحتوي على أي هدف، باعتباره يقوم على الصدفة ومنه فإن الإنسان يخضع إلى هذه الصدفة.(1)

هذه الثنائية الخطابية التي عرفها الفكر اليوناني بخصوص طبيعة العلاقة الرابطة بين الإنسان والعالم الذي يعيش فيه، وجهت إلى أحادية خطابية مطلقة بعد رواج المبادئ التي جاءت بها الأديان التوحيدية، بحيث أخضعت هذه الأديان العلاقة بين الإنسان والعالم إلى علاقة مُوجهة إلى الغاية من وجود العالم الأرضي، و هو العالم الآخر، من خلال إرضاء السبب الأول لوجوده وهو الله ـ على حسب المبادئ التي أتت بها ـ فاليهودية تعتمد على المادة للوصـــــول إلى الغاية الروحية و هو ما يُفسر تعلق اليهود بالمادة ويكفي الاستدلال بوضعيتهم الراهنة لنؤكـــد على ذلك، والمسيحية بدورها دافعت على مبدأ الخلاص كمنهج حقيقي لتجاوز الخطيئة، والإسلام يدعو إلى أن الله خلق العالم من أجل غاية إرضائه وهو ما جاء في العديد من السور، وعلى سبيل الاستدلال ما جاء في سورة لقمان الآية العشرون : « ⇔ **أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلا هُدًى وَلا كِتَابٍ مُنِيرٍ (٢٠)** »(2).

إن سيطرة الفكر الديني بعد ظهور الأديان التوحيدية بالخصوص في المرحلة الوسيطية، حدد خطاب الإنسان تجاه العالم الأرضي، بحيث اتسم بالصبغة نفسها التي اتخذتها المبادئ الدينية، ومنه أخذت التعاملات الإنسانية المختلفة تخضع لهذه المبادئ، والأمر نفسه ينطبق على طبيعة التفكير الإنساني،« فمعظم مفكري القرون الوسطى، بحثوا المشكلات الفلسفية من خلال العقيدة والدين،

* المتاعية أو القورينائية: هي مدرسة في الفلسفة اليونانية، ومؤسسها هو أرستيب القورينائي، وقورينا توجد بنواحي مدينة برقة في ليبيا حاليا، فهي مدرسة تعتبر غاية الإنسان في العالم، هي في تحصيل اللذة الإيجابية الراهنة والوسيلة في تحصيلها هي العلم.

(1) ـ **نضال قسوم**، مرجع سبق ذكره، ص.263.

(2)ـ سورة لقمان، الآية 20.

لذلك ربطوا علاقة الإنسان بذاته وبالعالم، من خلال علاقته بكل من الدين والله » [1] كما جاء على لسان المفكر فيصل عباس، ليتشكل في ظل كل هذا خطاب ديني ـ لاهوتي للعالم وانطلاقا من مبدأ سلطة الله على العالم، باعتباره الخالق له وللإنسان، ليصبح الملك بذلك خليفة الله على الأرض، أما الإنسان فهو تابع لكل من سلطة الله و سلطة من يدعي خلافته.

غير أن الخطاب الديني المُفسر للعالم والإنسان و الذي تميزت به المرحلة القروسطية، قلت حدته ـ ولو نسبيا ـ في المرحلة الحديثة، بحيث أصبح الإنسان مركز العالم و أصل العلاقات التي تربطه بالمحيط العام الذي يعيش فيه، تتحدد من خلال حريته وإرادته... الخ.« ففي عصر التنوير أعيد الإنسان إلى ذاته، بفضل المحتوى الفكري والأطروحات الفلسفية الجديدة التي أتى بها هذا العصر و ساهمت الأفكار نفسها في إعادة الفلسفة إلى المستوى الأرضي (الاجتماعي والسياسي) . و كانت عاملا من العوامل التي جسدت عودة الأسئلة التي تدور حول الإنسان ودوره في العالم » [2].

لقد أسس الإنسان خطابه تجاه العالم، انطلاقا من إدراكه للعلاقات التي تحدد وجوده عليه، وكيفية تنظيمه سياسيا واجتماعيا واقتصاديا ودينيا...الخ، وبالتالي كان العلم والتقدم و التقنية والعَلمانية و استقراء الظواهر الطبيعية وغيرها، عناصر مُحددة لهذا الخطاب، ليتحول الخطاب نفسه من وسطية حددها العقل التنويري المعتدل في العصور الحديثة إلى خطاب مادي في المرحلة المعاصرة. بحيث تبلور الخطاب المادي للعالم، في المرحلة المعاصرة على أساس، أن المادة هي المحرك الحقيقي لعجلة التاريخ،« فذهب كل من فيورباخ وماركس وانجلز / Engels (1820-1895م) إلى اعتبار أن التاريخ هو الذي يُحدد طبيعة الإنسان ومختلف العلاقات التي تربطه بالعالم» [3].

---

(1)ـ **فيصل عباس**، الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة (ط1؛ بيروت: دار الفكر العربي، 1996)، ص 101.

(2)ـ **ف، فولغين**، فلسفة الأنوار، تر. هنريت عبودي (ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 1981)، ص 21.

(3)ـ أطلس dtv ـ الفلسفة، مرجع سبق ذكره،المادة: ماركس، ص 169.

كما سبق الحديث عنه في بداية هذا المطلب، يُوجد العديد من العناصر التي حددت بروز خطاب الإنسان المعاصر تجاه العالم والعلاقة التي تربطه به، وبغض النظر عن مختلف هذه العناصر و كيفية تشكل المادية والتقنية كشرطين محددين لطبيعة الحياة اليومية للفرد المعاصر،فإن ما نعتبره مُفارقة في واقع الخطاب الإنساني للعالم، هو تضمن الخطاب نفسه لصراع الدائر بين المادة والروح، هذان العنصران يُشكلان- وعلى حسب اعتقادنا- البنية الخفية للخطاب الفكري المعاصر، أو بلغة السوسيولوجي الفرنسي/ بيار بورديو/ Pierre Bourdieu (1930-2005م) « الرأسمال الرمزي»، و الذي يُشكل سلطة خفية يستعملها من توصل إلى فهم هذه المعادلة [الإنسان ـ العالم] من جهة وأصحاب المصالح من جهة أخرى.

وما يُمكن قوله في الأخير، هو أنه وأمام تعقد وضعية الإنسان في العالم المعاصر، بحيث إذا كان الإنسان نفسه في السابق القريب قد أسس لخطابات فكرية، عصفت به وبمن عاش معــــه في دوامة من خطابات: العنف والإقصاء والحروب والاستغلال والاستبداد السياسي و الاغتراب النفسي ...الخ، وخطابات أخرى جعلت منه سلبيا، متكلا على ما يُمكن للسماء أن تقرره عليه، فإنه اليوم يُؤسس لخطابات أخرى تشكل خطرا ليس فقط على وجوده، بل على وجود العالم نفسه. وبالتالي العلاقة الحقيقية للإنسان والعالم، هي تلك العلاقة التي تؤسس لخطاب عقلاني معتدل يكون بمثابة الحامي للإنسان والعالم معا.

وعلى حد قول الشاعر الألماني هيلدرلين / Hölderlin (1770-1843م)، في قصيدته المعنونة « احتفال السلام » :

جرب الإنسان الكثير.

وسمع من السماويين الكثير

ونسمع عن بعضنا البعض

منذ أن كنا أحرارا

بل نريد أن نكون أحرارا[(1)].

---

(1)ـ القصيدة مقتبسة من كتاب: **صفاء جعفر**، انطولوجيا اللغة عند هيدجر (دون طبعة؛ الإسكندرية:دار الوفاء،2001)،ص62.

المطلب الثالث: إشكالية السلطة: الصراع بين الدين والسياسة.

يتحدث الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشال فوكو/ Michel Foucault (1926-1984 م) في إحدى محاضراته التي جاءت بعنوان : "يجب الدفاع عن المجتمع"، التي ألقاها سنة 1976م في الكولاج دو فرانس/ Collège de France، عن السلطة قائلا:« لا يجب أن نحاول دراسة السلطة انطلاقا من التعابير البدائية للعلاقة التي تربط المتسلط والمتسلط عليه، بل من العلاقة نفسها، باعتبارها تحدد العناصر التي تقوم عليها، فبدلا من أن نطلب من أتباع " Sujets " مثاليين ما استطاعوا أن يتنازلوا عنه بأنفسهم وبشأن سلطاتهم كي يقبلوا لخضوعهم، يجب أن نبحث كيف يُمكن لعلاقات الخضوع أن تصنع أتباعا » [1].

هذه المقولة تجعلنا نقف أمام العديد من الأسئلة التي تتعلق بمسألة السلطة وارتباطها بالسيادة من جهة؛ باعتبار أن من يمتلك السلطة يُمكن له أن يكون سيدا / يمتلك السيادة على من يفتقدها، وبنظرية الدولة من جهة أخرى؛ باعتبار أن السلطة تكون محل تركيز الدولة و مؤسساتها المختلفة.

غير أن السؤال الذي يتعين علينا طرحه في هذا السياق هو كالتالي: ما طبيعة السلطة داخل نظرية الدولة الحديثة، وما هو الدور الذي تلعبه في ضمان النظام السياسي المعتمد وكيف تتكون السلطة في ظل الصراعات السياسية المختلفة ؟

لقد كـان الإنسان القديم، يقوم على أســـــاس مبدأ القوة والسيطرة في حياته اليومية، وذلك من أجل الحفاظ على استمرار شروط وجوده، ففي هذه الحالة الأولى، كانت متجسدة وفق عناصر داخلية نفسية وخارجية طبيعية، حددت للإنسان القديم سُبل التعامل مع ذاته من أجل إيجاد طرق استمراره من جهة وآليات عملية للتعامل مع الآخر من أجل كسب رغباته من جهة أخرى، وهذا نتيجة عدم وجود علاقة ثقة متبادلة بين الأفراد وغياب قوانين تحمي الإنسان الفرد من قوة وسيطرة الفرد الآخر، في ظل عدم وجود إطار تنظيمي وقانوني يُكرس ذلك. لكن ومع مغادرة الإنسان الكهوف وتشكل الجماعات، عرف الإنسان القديم« شبه تنظيم » تطور مع مرور الوقت لتتحول الجماعات البشرية، إلى قبائل لها مميزاتها وخصائصها، ثم إلى مجتمعات، خاضعة إلى عناصر

(1)- **ميشال فوكو**، دروس ميشال فوكو 1970-1982، تر. محمد ميلاد (ط1؛ المغرب: دار توبقال للنشر، 1994)، ص 47.

اجتماعية وتنظيمية جديدة، عَملت على ترتيب شؤون الأفراد وحياتهم اليومية على أساس الخصائص التي يتميز بها كل مجتمع والمرحلة السائدة فيه، ليعرف هذا النمط الاجتماعي تطورا كبيرا، بعدما ظهر كيان تنظيمي جديد سُمي الدولة، الكيان الذي اخذ على عاتقه تسيير شؤون الناس الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية...الخ، وذلك عن طريق مختلف المؤسسات التي تشكله. ليتغير بذلك مفهوم السلطة والنظام والسيطرة والقوة، التي أصبحت في يد مؤسسات الدولة أو السلطة.

وفي سياق ما قيل وبالاستدلال بمقولة فوكو- السابقة ذكرها- يدفعنا كل هذا إلى التفكير في الهيئة الحديثة والمعاصرة، التي تقوم عليها السلطة، من خلال إبراز قدرة المؤسسات الممثلة للسلطة المركزية العامة، بمعنى الدولة في السيطرة على الشعب من جهة وعلى مراكز القوة الجديدة التي تظهر من وقت لآخر من جهة أخرى، فإذا كانت السلطة تقوم أساسا على امتلاك مصادر اكتساب القوة والسيطرة، فإن هذه المصادر كثيرا ما تفلت من يد الدولة، لتصبح مفاتيح قوة في يد أفراد أو جماعات أو مؤسسات وعلى سبيل المثال: رجل الأعمال البورجوازي يصبح له سلطة موازية لسلطة الدولة نتيجة امتلاكه لقاعدة اقتصادية ومالية واستثمارية كبيرة وتمتعه بقوة رأس المال، والأمر نفسه ينطبق على بعض الجماعات الضاغطة، التي تمتلك هي الأخرى لعناصر قوة، سواء تحكمها ببعض فئات الشعب أو بميليشيات مسلحة أو امتلاكها مراكز مصـلحة مع السلطة، الأمر الذي يجعلها تكتسب سلطة. أو ما يظهر عند العديد من المؤسسات التي تسعى هي الأخرى إلى امتلاك سلطة وقوة، فالمؤسسة العسكرية كثيرا ما تسعى جاهدة إلى التحكم في الدولة عن طريق القوة العسكرية والحربية التي تكتسبها أو المؤسسة الدينية التي تعمل هي الأخرى على استخدام الدين كمصدر للسلطة والقوة ومنه تسير شؤون الدولة وفق القوانين التي تشرعها، وفي العديد من الأحيان ـ وكما تُبَيِنُه بعض التجارب ـ تتقاطع كل هذه العناصر، لنجد استعمال كل فرد أو جماعة أو مؤسسة مختلف هذه المصادر لاكتساب قوة دينية أو عسكرية أو سياسية...الخ، تمكنها من فرض نموذجها في بناء وتسيير الدولة أو في اتحاد بعضها البعض وللغرض نفسه.

تُعتبر السلطة ظاهرة أساسية في السلوك الإنساني، إذ أن الدولة وبمفهومها السياسي الحديث أخذت مبدأ السلطة من خلال الإنسان الذي كان يسعى ليتمتع بالقوة والسيطرة، سواء على الطبيعة أو على مجموع الأفراد الذي ينتمي إليه. هذا المبدأ عرف تطورا كبيرا، بحيث تحولت سلطة

الإنسان القوي ورئيس القبيلة ثم سلطة التنظيمات المُسيرة للمجتمعات إلى سلطة الدولة ومؤسساتها وإن مثلت هذه السلطة فإنما تمثل عامل السيطرة. وهو الطرح الذي تبناه العديد من المفكرين والفلاسفة وعلى سبيل المثال ما ذهب إليه ماكس فيبر:«إن الدولة، على غرار جميع المجتمعات السياسية التي سبقتها تاريخيا، قوامها علاقة سيطرة الإنسان على الإنسان فالدولة قائمة أساسا على وسائل العنف المشروعة إذ لا يمكن وجود الدولة، إلا إذا خضع الناس لسيطرة سلطة الدولة » [1] وعلى الرغم من أن الهيئة الحديثة والمعاصرة للدولة معقدة و خاضعة إلى فصل السلطات [القضائية، التشريعية، التنفيذية]، وخضوع كل مؤسسة من مؤسسات الدولة إلى قوانين محددة تسيرها، وفق طبيعتها والوظيفة المخول القيام بها، إلا أن كل هذا يصب في مصب تحقيق نظام سياسي متكامل وعلى حد تعبير المفكر الأمريكي روبرت داهل / Robert Dahel : «النظام عبارة عن مجموعة من العلاقات المتداخلة تتسم على وجه الاستقرار بقسط معتبر من الحكم والسيطرة أو السلطة » [2] بحيث تكون السلطة وسيلة إخضاع الأفراد لاحترام النظام السياسي القائم في الدولة، وهو الطرح الذي يتطابق مع التعريف الذي قدمه أحمد زكي بدوي لمفهوم السلطة/Pouvoir في معجمه « السلطة هي القدرة أو القوة التي تمكن من السيطرة على الناس ومن الضغط عليهم ورقابتهم للحصـــول على طـاعتهم والــتدخل في حريتـــهم وتوجـــه جهوده إلى نواح معينة » [3].

المُتمعن في مختلف التعاريف المُقدمة سابقا لمفهوم السلطة، يجدها تنطلق من مبدأ أن السلطة هي القوة الطبيعية أو الشرعية التي تسيطر على مجموع الأفراد. لكن ما طبيعة السلطة ؟

يذهب العديد من المفكرين المعاصرين، إلى اعتبار السلطة نشاطا سياسيا، الطرح الذي تبناه العديد من المفكرين الفرنسيين على غرار ريمون آرون / Rymon Aron (1905-1983م)

(1)- **Max Weber**, op.cit., p.113.

(2)- مقولة مأخوذة من كتاب: **جان بيار كون و جون بيار موني**، من أجل علم الاجتماع السياسي، تر. محمد هناد (ط1؛ الجزائر: دار المنشورات الجامعية، دون تاريخ)، ج1، ص 13.

(3)- **أحمد زكي بدوي**، معجم سبق ذكره، المادة:السلطة، ص 322.

وجورج بيردو/ Burdeau (1905 - 1988م) وكذلك العديد من المفكرين الأمريكيين من أمثال روبرت داهل و لازوال/ Laswell [1].

وفي الحقيقة، ارتباط السلطة بالفعل السياسي وبالسياسة بصفة عامة، ليس بالجديد في الفكر المعاصر، بل نجد هذا الطرح عند مجموعة كبيرة من الفلاسفة القدامى والمحدثين، بحيث ربط هؤلاء السلطة بالسياسة كنشاط محدد المعالم والأطر، فأرسطو لم يكتفي بدراسة الدولة، بل قام بدراسة السلطة من خلال النشاط السياسي، الطرح الذي نجده في كتابه السياسة [2] والفيلسوف الروماني بولبيوس / Polybius (204-122 ق م) الذي عمل بدوره على تجسيد السلطة من خلال السياسة فلقد كان أول من أعلن جدارة وقوة الدستور المختلط الذي يرى فيه النواميس التي تنظم الإمبراطورية، وكما يعتبر أن عظمة روما، ترجع إلى السلطة التي يفرضها الدستور المختلط [3]. والفارابي الفيلسوف العربي، حدد هو الآخر شروط الممارسة السياسية التي تسمح ببلوغ السلطة والقوة، فالرجل الحاكم بالنسبة له، يجب أن يتميز بشروط من أجل وصوله إلى الحكم وبلوغه سدة السلطة، ودون شك هذه الشروط تحدد طبيعة الفعل السياسي، وهو الفكر الذي اعتمده ميكيافلي الذي يعتبر « الهدف الحقيقي لرجل السياسة هو السلطة » [4].

وتجدر الإشارة هاهنا، أن الأمر الذي يَهُمُنَا في هذا المطلب، ليس البحث عن الكيفيات التي تتحقق بها أنظمة الحكم وأنماطها، بل البحث في الصراع الذي نشأ بين الدين والسياسة، بسبب محاولة كل واحدة منها ـ باعتبارهما يمثلان مؤسستان من مؤسسات الدول ـ كسب السلطة التي تسمح لها بالهيمنة على الدولة، فإذا كانت السلطة ـ كما سبق الإشارة إليه- هي عبارة عن نشاط سياسي، فكيف يُمكن رؤية السلطة التي تتمتع بها المؤسسة الدينية والدور الذي تلعبه في فرض نظام سياسي تكون مرجعية دينية للدولة ؟ وبصيغة أخرى: كيف تمكنت المؤسسة الدينية

---

(1)- **جان بيار كون و جون بيار موني**، مرجع سبق ذكره، ص 13.

(2)- **إسماعيل علي سعد**، مبادئ علم السياسة (دون طبعة؛ الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2004)، ص 181.

(3)- **علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون**، مرجع سبق ذكره، ص 100، 101.

(4)- المقولة مأخوذة من كتاب: **جان بيار كون و جون بيار موني**، مرجع سبق ذكره، ص 14.

من اكتساب القوة والسلطة وبالتالي بناء تلك العلاقة التي تحدث عنها فوكو ـ سبق الإشارة إليها في بداية المطلب ـ أي علاقة المتسلط والمتسلَّط عليه ؟

لقد كانت لمختلف العقائد الدينية وفي مختلف الحضارات: القديمة والوسيطية والحديثة التأثير الكبير على الحياة الإنسانية، سواء عن طريق تشكيل جماعات أو مؤسسات، تنشر وتدافع على تعاليمها، والمبادئ التي تقوم عليها، أو عن طريق الضغط والتأثير الذي تمارسه على الحكام والملوك، من أجل تثبيت أفكارها المختلفة وتجسيد مصالحها، نتيجة للنفوذ الذي كانت تتمتع به، ففي العصور القديمة شكلت الأسطورة المرجعية الأساسية للسلطة، وأكثر من ذلك فهي بمثابة القانون الذي تسير به شؤون الناس، وبعدما ظهرت الأديان، ناد كل دين على حدا، سواء بطريقة صريحة أو ضمنية، إلى شموليته فالعديد من رجال الدين استغلوا هذه الفكرة من أجل فرض سلطة الدين والمؤسسة التي تمثله ومنه إقامة دولة تيوقراطية.« لقد بين تاريخ الغرب المسيحي الجانب السياسي للدين، إذ أن الكنيسة الكاثوليكية لم تكتف بتوضيح الجوانب الشعائرية والعقائدية في الدين وإنما حمل الناس على نظام امتثال مُجسد في مؤسسة قائمة وهي الكنيسة، فلقد عملت هذه المؤسسة السيطرة الكلية على الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بواسطة القوانين التي تسطرها »[(1)]، ومن جهته حاول المشرق الإسلامي بناء أنماط تفكير عن طريق التيارات السلفية قائمة على فكرة تجسيد الدولة الإسلامية وذلك باكتساب قوة وسلطة، سواء عن طريق الإسلام السياسي أو العمل المسلح الجهادي، وعلى حد تعبير المفكر والكاتب الجزائري محمد سعيدي في مقال نُشر له في جريدة الخبر الجزائرية: « تميزت تجربة تأسيس دولة دينية إسلامية بمظهر المبالغة في التدين واستعمال الإسلام كأداة إيديولوجية للحكم واستعمال القوة لبلوغ الهدف وإخفاء الأهداف السياسية ورغبة التسلط وكسب المغانم في النهاية » [(2)].

وإن دل كل ما قيل عن المؤسسة الدينية فإنما يدل على السعي الدائم لها إلى تحصيل السلطة، وذلك عن طريق الاستثمار في الدين والنص الديني مادام الفرد الإنساني عاجزا على تفسيره

(1)ـ **دومينيك لوكور**، "المعرفة والمجتمع والمعتقد"، تر. محمد هناد، نقد: مجلة الدراسات والنقد الاجتماعي، العدد 13 (ديسمبر 2000)، ص 11.

(2)ـ **محمد سعيدي**، "الإسلام السياسي بين الخيال المثالي والواقع العملي" جريدة الخبر العدد 5134 (13 أكتوبر 2007)، ص 27.

وفهمه، فاعتماد المؤسسة الدينية على أطروحة وجود قوة مفارقة للإنسان تتجاوز العقول البشرية كرس النظرة التيوقراطية، التي تعتبر الحاكم هو خليفة الله على الأرض، بحيث يستمد قوته من العناية الإلهية دون تدخل الناس في اختياره وهو ما كان ويزال يدعيه العديد من الملوك و الحكام و من بينهم نجد إيفان الرهيب* / Ivan le terrible (1530 - 1584م) الذي كان يقول: « إن ما يعارض السلطة، يعارض الرب ومن يعارض الرب، يُسمى كافرا والكفر أشد أنواع الخطايا (...) وهذا المبدأ ينطبق على جميع أنواع السلطات(1) » ، وهي النظرة التي نجدها عند مختلف رجال الدين وباختلاف دياناتهم ومعتقداتهم.

أما الدولة ككيان تنظيمي، فلقد عملت في المرحلة الحديثة، على الدفاع عن القوانين المنتهجة فيها، وإقامة التوازن بين مختلف المؤسسات والسلطات وفق القوانين نفسها، وذلك على حسب طبيعة النظام السائد: مدني أو عسكري أوديني أو ديمقراطي... الخ.

وما نود الإشارة إليه في الأخير، ونجده أمرا في غاية من الأهمية، هو مسألة ازدواجية السلطة، التي تعتبر من مميزات المرحلة المعاصرة، إذ وعلى الرغم من تطور التيارات العَلمانية والعلمية والنتائج التي توصل إليها العلم والتكنولوجيا، نجد أن السلطات بقيت على ما كانت عليه منذ القرون الوسطى لاهوتية وسياسية في الوقت نفسه، فكثيرا ما نجد القوانين الحالية ذات مرجعيات دينية والسياسة تحتفظ الإرث القديم ـ وهو ما سنبينه في الفصل الثالث، المبحث الثالث من خلال دراسة التجربة العَلمانية الأنجلوساكسونية ـ وعلى حد تعبير دومينيك لوكور:« ألا يرى علماء السياسة أن القوانين الحالية التي تجد مرجعيتها في القانون الروماني، لاهوتية وسياسية، فهذا القانون اعتبره القديس أوغسطين هبة إلهية» (2)، إلا أن ميزتها المعاصرة تتمثل في تغيرها مع تغير النظام السياسي السائد في الدولة، والذي تعتمده كل فئة تصل إلى الحكم من جهة وتوجيه هذه

---

* إيفان الرهيب: قيصر موسكو وعموم روسيا، توج قيصرا وعمره في السابعة عشر وحكم من عام 1547م حتى 1560م، تحول إلى طاغية مُستبد، يعتبره العديد من المؤرخين وراء ارتكاب العديد من المجازر. وللعديد من المعلومات أنظر كتاب: **Isabelle de Madariaga**, Ivan the terrible (Londres :Editions Mil,2005)

(1)ـ المقولة مأخوذة من رسالة إيفان الرهيب إلى الأمير كورسكي، المنشورة في كتاب: **غاتون بوتول**، مرجع سبق ذكره. ص 91.

(2)ـ **دومينيك لوكور**، مرجع سبق ذكره، ص 11، 12.

القوانين التي يُكرسها النشاط السياسي، توجيها براغماتيا وفق إطار المصلحة المشتركة التي تجمع مختلف السلطات المشكلة للدولة من جهة أخرى. وما يمكن الاستعانة به لإبراز صحة هذا الطرح الذي ذهبنا إليه هو ظهور قوى وأحزاب سياسية ذات طابع ديني، الأمر الذي نجده عند الغرب: كالمحافظين الجدد في الولايات المتحدة الأمريكية، الأحزاب الديمقراطية المسيحية في ألمانيا وفرنسا، العثمانيون الجدد بقيادة حزب التنمية العدالة في تركيا الذي يقوده رئيس الحكومة: رجب طيب أردوغان/ Ardogan ورئيس الدولة عبد الله غول، أما في العالم الإسلامي فحدث و لا حرج.

و ما يُمكن قوله في الختام، هو أن السلطة بقيت على أنها الغاية التي سعى ويسعى الإنسان إلى تحقيقها والوصول إليها، بحيث جعل النشاط السياسي وسيلة لإدراك ذلك، الأمر الذي أدى، ومنذ أمد بعيد، إلى ظهور أفراد وجماعات وأحزاب ومؤسسات - بمختلف المذاهب التي تنتمي إليها- تستغل الفعل السياسي، لإدراك الغاية ذاتها، بما فيها المؤسسة الدينية التي تصارع باقي المؤسسات المدنية والسياسية والعسكرية على تحقيق السلطة.

خلاصة الفصل:

قد يتساءل قراء هذه الدراسة ـ ومنذ الوهلة الأولى ـ عن فحوى إدراج الفصل التمهيدي فيها ومنه جدوى التفكير ودراسة المفاهيم التي تضمنتها، فقد يعتبره البعض ضربا من أضرب التهكم نتيجة الفروقات العميقة والعديدة التي تقوم عليها مختلف هذه المفاهيم:(الفلسفة، والدين، والسياسة والإنسان، والعالم، والله]، وبالتالي دراستها لا يغني ولا يسمن من جوع، أو قد يذهب البعض الآخر إلى اعتبار هذا الفصل التمهيدي مجازفة فلسفية خطيرة النتائج، نتيجة الحساسية التي يتسم بها كل مفهوم من جهة والخصائص التاريخية واللغوية... الخ، التي يتمتع بها من جهة أخرى. ومنه دراسة هذه المفاهيم يستوجب الاستعانة بمختلف العلوم الحديثة والمتخصصة. إلا أننا على إدراك بمختلف الصعوبات التي تحيط بمجال دراسة المفاهيم بصفة عامة والمفاهيم السياسية بصفة خاصة، ووعينا شبه تام على أن العلاقات بين هذه المفاهيم ليست معادلات رياضية حسابية، بقدر ما هي علاقات جدلية تخضع للعديد من الخصائص، و هو حاولنا تبيانه. و إن كنا نهدف في هذا الفصل فإننا نهدف إلى ما يلي:

ـ التفكير في مختلف المفاهيم المرتبطة بالإشكالية العامة للدراسة.

ـ تفكيك مختلف العُقد التي قد تحول دون الفهم الحقيقي للعَلمانية، ومنه إدراك المراوغات الفكرية التي عمل بها التيار المناهض لعَلمانية.

ـ تحويل مفهوم العَلمانية من مجال الدراسة الإيديولوجية/الدوغماتية إلى مجال نقدي/تحليلي يُحدد الأسس الفلسفية والتطبيقات السياسية له.

ـ وضع القارئ أمام أكبر عدد من المعطيات والمذاهب الفلسفية، التي تسمح له بفهم مختلف المفاهيم والعلاقات الرابطة بينها.

صفوة القول، أن الدراسة التمهيدية ستسمح لنا ببلورة رؤى جديدة ستساهم بنفض الغبار عن موضوع العَلمانية، وتجنب الدراسة السطحية التي تتسم بها بعض الدراسات التي خاضت في تحليل العَلمانية ـ على الأقل تلك الدراسات التي اطلعنا عليها ـ وهو ما سنعمل لتحقيقه في الفصول القادمة.

الفصل الأول

العَلمانية بين المفهوم الاصطلاحي وتشكل الأسس الفلسفية

فهرس الفصل الأول.

تمهيد:

تُقدم العَلمانية نفسها - للوهلة الأولى- كشعار مليء بدلالات متعددة ومختلفة، الدلالات التي جعلت الفرد ينظر إليها وفق أحكام قيمية، فكثيرا ما تنطلق هذه الأحكام من فكرتين ثابتتين: إما رفض المصطلح نتيجة لعدم استيعاب مفهوم العَلمانية؛ طبيعته وتاريخه أو قبوله لأنه يُكرس مشروعا سياسيا جديدا، ولعل هذه الرؤية الضيقة ضخمت من تعقد العَلمانية وتوسع مجال الأحكام الموجهة لها.

وإذا كانت النظرة العامية بسطت مفاهيم خاصة، فإن تعدد الخطابات حول العَلمانية، سواء كان ذلك في الدراسات الحديثة أو المعاصرة، لا يُنبئ عن فهم فلسفي ولغوي معمق بقدر ما كرس تكرارا على مستوى المناهج والمقاربات المستعملة في البحث وتحليل الموضوع. و لعل الواقع العملي للعَلمانية، كمفهوم و سيرورة يُؤكد ذلك.

ومن المؤكد أن العَلمانية اليوم، تعاني من تشرذم في الدلالات اللغوية والاصطلاحية، نتيجة تعدد المصطلحات من جهة واختلاف المُقاربات التي حاولت إكتِنَاه مفهوم واحد دقيق، ونحن نعي كل الوعي، أن هذا التشرذم مس أيضا دراسة الأسباب التي أدت إلى ظهورها والأسس الفلسفية التي تشكلها كنظرية، بحيث بقيت مسألة الأسس تشكل صعوبة في الدراسة والبحث.

وعليه، فإن هذا الفصل سيكون بمثابة دراسة للكشف عن الملابسات المتعددة التي تحيط بالعَلمانية كمفهوم ومصطلح و كدينامية من الأسباب والأسس.

المبحث الأول: العَلمانية بين تعدد المصطلحات والبحث عن المفهوم.

يتطلب دراسة خطاب العَلمانية من وجهة نظر فلسفية، النظر إلى هذا الخطاب، ليس فقط زاوية الأثر الذي خلفه وما يزال يُخلفه على الفكر الإنساني المعاصر، و القوة التي يكتسبها في تغيير التعاملات اليومية للإنسان في شتى المجالات، لكن تستلزم دراسة خطاب العَلمانية -على حسب اعتقادنا- إلى ربط الخطاب ذاته بثلاثة عناصر، نجزم على أنها جد مهمة وهي كالآتي:

أولا: نقل الخطاب إلى مجال معرفي أكاديمي، يسمح بضبط مفهوم العَلمانية، وذلك من خلال تحديد العناصر اللغوية والاصطلاحية، ومنه تبيان مدى تطابق المفهوم المُعتمد مع واقع المذهب العلماني، في ظل وجود مفاهيم أخرى تحمل المعاني نفسها.

ثانيا: إدراك العلاقات ومختلف النظريات التي حددت السيرورة التاريخية للعلمانية، كمذهب فلسفي قائم على أسس وقيم، حددت شروط كينونته.

ثالثا: طبيعة التطبيقات السياسية العملية للمذهب العلماني في المجتمعات الحديثة والمعاصرة كأحد العناصر التي تنبَنِي عليها الحداثة السياسية بصفة عامة ونظرية الدولة الحديثة بصفة خاصة.

وهو ما سنسعى إلى تحليله في الدراسة المقدمة بصفة عامة وفي الفصل الأول على وجه الخصوص.

المطلب الأول: مُقاربات في المفهوم.

يُمثل مصطلح العَلمانية ـ وعلى حسب اعتقادنا ـ أولى الإشكاليات التي يصادفها أي دارس لموضوع العَلمانية، إذ يشكل المصطلح نفسه أحد المصطلحات التي أخذت قسطا معتبرا من الدراسة والتحليل والنقد بالخصوص في المرحلة المعاصرة، سواء كان ذلك من طرف العديد من المفكرين والأكاديميين، غربيين كانوا أم عرب، إلا أن مختلف هذه الدراسات والتي عالجت العَلمانية بصفة عامة والمصطلح بصفة خاصة، لم تنطلق من رؤية واحدة ومحددة، سواء تعلق الأمر بالإطار اللغوي الدلالي أو البعد التاريخي الاصطلاحي أو حتى في البُنى والأسس التي يقوم عليها مصطلح العَلمانية، بل أدى الأمر ذاته إلى ظهور وجهات نظر مختلفة أحيانا ومتناقضة أحيانا

أخرى، الأمر الذي ساهم في بروز غموض كبير اكتنف و ما يزال يَكتنف المصطلح، الشيء الذي أحدث ـ وعلى حسب اعتقادنا ـ خلطا بين التيار العلماني وباقي التيارات الأخرى على غرار التيار الإلحادي والتيار المادي والتيار الوضعي والتيار العلمي/التقني والتيار الوجودي...وغيرها من التيارات التي تتقاطع مع العَلمانية في نقاط مُتعددة وقيم مُختلفة مُشتركة. و هو الخلط الذي يبدو جليا في العديد من الدراسات والكتب ـ على الأقل تلك التي اطلعنا عليها*ـ وهو الأمر الذي سنحاول دراسته وتبيان أسبابه العامة في هذه الدراسة.

ونعتقد كثيرا أنه من المُمكن لنا ربط الخلط الذي حصل بين التيار العلماني وبعض التيارات الأخرى إلى العديد من الأسباب، الأمر الذي يدفعنا إلى تصور احتمالين:

الاحتمال الأول: ارتباط مصطلح العَلمانية / Sécularisme، بمصطلحات أخرى كالعلمية scientisme والعقلانية/ rationalisme أو العِلمانية (بكسر العين) عند العديد من المفكرين العرب، أو اختلاف في التسمية عند الغرب الذي يستعمل أيضا مصطلح Laïcité / اللائكية وكل هذا نتيجة مختلف التفاعلات بين العديد من هذه المصطلحات.

الاحتمال الثاني: اختلاف التجارب العَلمانية ومعايير استخدامها في الدول التي اعتمدتها سياسيا وقانونيا و طبقتها، فالتجربة الفرنسية تعتمد على مصطلح Laïcité والتجربة الأنجلوساكسونية تعتمد على مصطلح sécularisme والتجربة الإسبانية التي تعتمد على اللامركزية الثقافية والدينية واللغوية / La régionalisation والتجربة التركية الكمالية تقوم على أساس مفهوم Laïcité؛ على أن الجيش هو الحامي لها أمام ولوج التيارات الدينية الإسلامية...الخ، كما أننا نجد أن بعض الدول العربية التي اعتمدت العَلمانية، طبقتها وفق الأطر التي اتبعتها الدول الغربية التي استعمرتها، فلبنان وتونس كثيرا ما تستخدم مصطلح Laïcité

* كثيرا ما يُصرح الباحثون والمؤلفون في دراساتهم وكتبهم، سواء الغربيون منهم أو العرب عن وجود صعوبات في تحديد مفهوم العلمانية، فكثيرا ما نجد نحن بعض الدراسات الأكاديمية التي تنطلق من دمج مصطلح العَلمانية مع مصطلح العِلم، ومنهم من يرى المصطلحين -في الحقيقة- يُمثل مصطلحا واحدا، الطرح الذي تبناه على سبيل المثال لا الحصر، الدكتور محمد غازي، من جامعة الجزائر في رسالته للماجستير التي ناقشها في 1994م، والتي جاءت تحت عنوان موقف الفكر الإسلامي المعاصر من العلمانية.

على شاكلة فرنسا ومصر تستخدم العَلمانية على شاكلة بريطانيا. وهي التجارب التي سنحاول دراستها، في الفصل الثالث وبشكل دقيق.

صفوة القول، أنه يُمكن الإشارة هاهنا ـ وكما سبق ذكره في الفصل التمهيدي ـ أن مفهوم العَلمانية [بفتح العين] لا ينفصل عن جملة مفاهيم فلسفية أخرى، على الأقل لا ينفصل عن تلك المحددات التاريخية التي شكلت منظومة مَفاهيمية متقاربة ومتشابكة، ليكون مبدأ الاستعمال هو الذي يُحدد التسمية وطبيعة المصطلح.

المطلب الثاني: العَلمانية: لفظا واصطلاحا.

من خلال ما تم قوله سابقا حول مصطلح العَلمانية، كان لزوما علينا وضع العديد من التعاريف وذلك بالاعتماد على مختلف الدراسات المتخصصة والمعاجم المتعددة، سواء كانت غربية أو عربية، حرصا منا على توخي الانحيازات السياسية والإيديولوجية التي قد ترجح الكفة إلى رؤية معينة. كما اعتمدنا في هذا المطلب على التعاريف المقدمة لكل من العَلمانية sécularisation واللائكية / Laïcité في اللغة الفرنسية والانجليزية والعِلمانية [بكسر العين] والعَلمانية [بفتح العين] واللائكية في اللغة العربية، بُغية منا تحديد المفاهيم المختلفة من جهة وطبيعة استخدامها من طرف المفكرين والهدف المرجو من ذلك، و منه تبيان مواطن الاختلاف والتشابه بين المفاهيم إن وُجدت من جهة أخرى.

أ. **لفظا:**

توجد في مختلف المعاجم العربية العديد من الترجمات للمصطلحين الفرنسيين sécularité و Laïcité .

- العَلمانية (بفتح العين) نسبة إلى العَالم.
- العِلمانية (بكسر العين) نسبة إلى العلم.
- اللائكية: مُصطلح مستخدم في العديد من البلدان العربية.
- الدنيوية: الدنيا هي الأساس الحقيقي لليقين.

ـ الزمانية: ارتباط الظواهر بالزمان.

وقبل التطرق إلى مفهوم العَلمانية، تجدر بنا الإشارة إلى أن المصطلح الذي اعتمدناه في هذه الدراسة هو الـــعَلــمــانــيــة (بفتح العين)، وذلك للانتشار الكبير والواسع الذي عرفه هذا المصطلح من جهة. وإدراكا منا أنه يخدم إشكالية هذه الدراسة، دون غيره من المصطلحات من جهة أخرى.

كلمة عَلمانية (بفتح العين)، هي ترجمة لكلمة "سيكولاريزم" " sécularisme" الانجليزية التي لها نظائرها في اللغات الأوروبية المختلفة، والكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية "سيكولوم" " saeculum " والتي تعني "العصر" أو "الجيل" أو "القرن"، أما في لاتينية القرون الوسطى، فإن الكلمة تعني "العالم " أو "الدنيا" مُقابل الكنيسة. وبالتالي لفظة "saeculum" مرادفة لكلمة "mundus" التي تعني العالم، كما هي مرادفة للكلمة اليونانية "aeon" التي تعني "العصر"، ومنه فإن كلمة "سيكولوم" تؤكد البعد الزماني(1).

يَذهب أحمد زكي في معجمه إلى اعتبار لفظ العَلمانية هي ترجمة خاطئة للكلمة الانجليزية "secularism" أو للكلمة الفرنسية "sécularité" وهي كلمة لا صلة لها بالـــعِـــلم ومشتقاته على الإطلاق والترجمة الصحيحة للكلمة هي اللادينية أو الدنيوية، أي ما لا صلة له بالدين(2).

أما المفكر فؤاد زكريا، فإنه يرى أن لفظة عَلمانية مرتبط أكثر بمعنى العالم بشكل أدق من ربطها بكلمة العِلم.(3)

يتبنى إبراهيم مذكور الطرح نفسه في مُعجمه، حين يعتبر العَلمانية مشتقة من العالم، لذلك تأتي العَلمانية بفتح العين، وذلك تفرقة بين السلطة الروحية والسلطة المدنية.(4)

---

(1)ـ **عبد الوهاب المسيري**، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (ط1؛ القاهرة: دار الشروق، 2002)، المجلد الأول، ص 53.

(2)ـ **أحمد زكي بدوي**، معجم سبق ذكره، المادة: العلمانية، ص 370.

(3)ـ **عبد الوهاب المسيري**، مرجع سبق ذكره، ص 61.

(4)ـ **إبراهيم مذكور**، معجم العلوم الاجتماعية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، المادة: sécularisation، ص 425.

والأمر نفسه، تحدثت عنه مجموعة من الفلاسفة يتقدمهم علي عبد المعطي محمد، في كتاب جماعي التأليف جاء بعنوان، نظم الفكر الغربي قائلين: « لفظة "عَلمانية"، ترجمة عربية لكلمة "sécularisme و séculaire" التي تعني ـ باللغة الانجليزية ـ وفي أصلها اللاتيني أيضا ـ اللاديني والدنيوي وعدم المبالاة بالدين، وقد يُوحي استخدام لفظ "العَلمانية" في اللغة العربية بأنها دعوة مشتقة من العلم، وليس الأمر كذلك ـ فقد أورد المعجم الوسيط في مادة "علم" أن العَلمانية مصدر صناعي نسبة إلى "العَلْمُ" بفتح العين وتسكين اللام، بمعنى العالم، وهي خلاف الديني والكهنوتي [*]» [(1)]

أما المفكر عزيز العظمة، فإنه يذهب إلى غير ما ذهب إليه مفكرون آخرون- الذين سبق الإشارة إليهم- وعليه فإنه يرى أن مصطلح العَلمانية معقد وغير واضح في كيفية اشتقاقه، هل كان الاشتقاق من العِلم أو من العالم ؟ لكن الأرجح عند عزيز العظمة أن الاشتقاق الأول هو الصحيح[(2)].

وهو الطرح الذي يتقاسمه معه المفكر أحمد حاطوم، بحيث يعتبر هذا الباحث بأن العِلمانية بكسر العين هي الترجمة الحقيقية للكلمة الفرنسية **séculaire** التي تعني العلمي وبالتالي عِلمانية كلمة مشتقة من علم وليست محاولات ـ يقول حاطوم ـ الشيخ عبد الله العلايلي وغيره لإرجاع العَلمانية إلى العالم مقنعة على وجه العموم[(3)].

تجدر الإشارة، أن مصطلح العَلمانية دخل إلى اللغات الأوربية من خلال معاهدة وستفالي[**] التي عُقدت عام 1648م، والمراد منها إخراج الأراضي التي كانت خاضعة لسيطرة الكنيسة

---

[*] الكهنوت: طائفة الكهنة التي تقوم بخدمة الدين المسيحي، كما تدل الكلمة على أحد أعضاء حزب سياسي يطالب بزيادة سلطة الإكليروس في الدولة.

(1)- **علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود،** مرجع سبق ذكره، ص 195.

(2)- **عزيز العظمة**، العلمانية من منظور مختلف (ط$_2$؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 17، 18.

(3)- **أحمد حاطوم**، "العلمانية بكسر العين"، الناقد، العدد 20 (فيفري 1990)، ص 44.

[**] عقدت معاهدة وستفالي عام 1648م من أجل وضع حد لتلك الحروب الدينية التي كانت أوربا مسرحا لها، بين الكاثوليك والبروتستانت.

من سيطرة الكنيسة، ووضعها تحت سيطرة السلطات السياسية، ونصت المادة الثانية من تلك المعاهدة على إقصاء الكنيسة من السلطة السياسية(1).

هذا فيما يخص مصطلح العَلمانية / "sécularisme"، أما مصطلح "اللائكية" فهو مُترجم من الكلمة الفرنسية "Laïcité" وهذه الأخيرة مشتقة من المصطلح اليوناني "Laos" والذي يعني "الشعب" ومن الصفة اليونانية "Ikos"، فمن هذا الاشتقاق فإن مصطلح Laïcité يعني "خاص بالشعب" وكلمة Laïque تعني بدورها المستقل عن كل التنظيمات الدينية(2).

لقد جاء في المعجم الفرنسي المشهور La Rousse، أن كلمة "Laïcité" مشتقة من كلمة "Laicus" المشتقة بدورها من كلمة "Lakos" اليونانية والكلمتين تعنيان "كل ما يتعلق بالشعب"(3).

أما الطرح الذي تبناه عبد الوهاب المسيري - الذي يعتبر من بين أهم المتخصصين العرب في دراسة العَلمانية- فيتمثل في أن مصطلح "laïque" هي كلمة انتقلت إلى الانجليزية في كلمة "لييس" بمعنى خاص بجمهور المؤمنين، بوصفها طبقة متميزة، ومنها كلمة "لاييتي" "Laïty" وهو الكافة، باستثناء رجال الدين. وكلمة "لاييسيزم" "Laïcisme" بمعنى النظام العلماني، أي نظام سياسي متميز بإقصاء النفوذ الكهنوتي عن الدولة، ومنه اشتقت كلمة laisization أي نزع الصبغة الكهنوتية على المؤسسات(4).

أما عزيز العظمة، فإنه يرى أن لفظ اللائكية "Laïcité" والتي انتحلتها اللغة التركية في عبارة "Laiklik"، مُستخدمة كثيرا في الدول الكاثوليكية وهي مُشتقة من العبارتين اليونانيتين "Laos" أي الناس و "Laïkos" أي عامة الناس في تمييزهم عن الإكليروس(5).

---

(1)- **طيبة ماهر وزادة**، مرجع سبق ذكره، ص 129.

(2)- **Ahmed Hatum**, ‘’Islam et laïcité’’ Etudes arabes N° 91-92 (1996-1997), p. 28.

(3)- Le petit Larousse, grand format en couleurs (Paris : Bordas, 1999), article : laïcité, p. 212.

(4)- **عبد الوهاب المسيري**، "العلمانية...رؤية معرفية"، الإنسان العدد 10، (أفريل 1993)، ص 49، 50.

(5)- **عزيز العظمة**، مرجع سبق ذكره، 18.

أما أحمد حاطوم، فإنه يرى أن الفرنسيين عثروا في التراث اللاتيني-اليوناني، المتصل بتراثهم على كلمة Laïcité، التي رؤوا فيها ما يرتبط باللائكية، أي كلمتي "Lakos" و"Laïkus" فاعتمدوها، ثم شحنت الكلمة بمعاني جديدة(1).

ومن جهة أخرى أثارت الدراسة التي قام بها الفيلسوف الفرنسي المعاصر دومنيك لوكور، حول مصطلح Laïcité، انتباهنا بحيث يعتبر هذا الفيلسوف أن اللائكية مصطلح اعتمدته الكنيسة قائلا :« إن اللائكية لها جذور في اللغة اليونانية واللاتينية، إلا أنه قد يتعجب البعض حين أقول أن مصطلح اللائكية ظهر على أنه مصطلح تعتمده الخطابات داخل الكنيسة وذلك من أجل إحداث التوازن بين هرم المسؤوليات داخل الكنيسة الكاثوليكية » (2).

وفي الدراسة نفسها، يتساءل لوكور عن فحوى دخول المصطلح "laïcité" بقوة داخل المؤسسات الجمهورية الفرنسية، دون مصطلحات أخرى(3) ؟

وفي الحقيقة، دراسة دومينيك لوكور للائكية الفرنسية، وإن كانت دراسة ابستمولوجية، إلا أنها نبهتنا إلى العديد من النقاط والتي سنأخذها بعين الاعتبار في دراسة التجربة الفرنسية في الفصل الثالث، المبحث الثاني.

أما مواطنه هنري بينا- رويز* / Henri Pena-Ruiz فيرى أن المصطلح مشتق من اليونانية، لكن ما يمكنه ملاحظته فيه هو مجموع التفاعلات التي حصلت له، بعد تطور اللاتينية

---

(1)- **Ahmed Hatum**, op.cit., p. 28.

(2)- **Dominique Lecourt**, <u>A quoi sert donc la philosophie</u> (1 édition ; France : PUF, 1993), p. 253.

(3)- Ibid., p. 255.

* هنري بيناروبز: مفكر وكاتب فرنسي معاصر، يُعتبر من أهم المتخصصين في مجال دراسة العَلمانية، عين كعضو مع 20 شخصية في اللجنة الخاصة بالعلمانية التي ترأسها برنار ستازي عام 2003م، كما يزاول التدريس في العديد من الجامعات، صدرت له العديد من المؤلفات حول اللائكية والمدرسة.

من جهة وبروز مصطلحات جديدة متشابهة سواء في اللغة الفرنسية أو في اللغة الانجليزية من جهة أخرى[1].

ما يُمكن استنتاجه من التعاريف السالفة الذكر هو تعدد المصطلحات الأمر الذي فرض علينا طرح السؤال التالي: ما الفرق الموجود بين مصطلح العَلمانية واللائكية، على الرغم من أن مختلف التعاريف السالفة الذكر، تؤكد تقارب الدلالات ؟

إن الكلمتين الأصليتين Laïcitéو sécularisme تحملان معا ـ تقريبا ـ المعنى نفسه، إلا أن كلمة laïcité نجدها مُستعملة بشكل كبير في فرنسا ومستعمراتها السابقة (الجزائر وتونس والمغرب والسنغال ولبنان...الخ) أما مصطلح sécularisme فهو مُستعمل في الدول الأنجلوساكسونية، والدول المشكلة للكمنلوث. وعلى حد تعبير عزيز العظمة: « لقد اعتمدت الدول البروتستانتية مصطلح sécularisme وكذا الدول الأنجلوساكسونية، أما مصطلح Laïcité، فلقد كان مستعمل عند الكاثوليك والدول الفرانكفونية» [2].

وهو الطرح ـ تقريبا ـ الذي تبناه المفكر اللبناني المعاصر ذو الجنسية الأمريكية جورج قرم حين يعتبر أن التفرقة الوحيدة، التي قام بها المفكرون العرب تنطلق من طبيعة التجربة العَلمانية المطبقة، فالعَلمانية الفرنسية تختلف عن التجربة العَلمانية الأنجلوساكسونية ،« فالمملكة البريطانية هي رئيسة الكنيسة الإنجيلية، والتيارات الأصولية الدينية مزدهرة في كل من أمريكا وبريطانيا، إلا أن الدولة تبقى على حياد في الأمور الدينية » [3].

إلا أن المفكر برهان غليون، يرى عكس ما ذهب إليه العديد من المفكرين حول تطابق المعنى بين العَلمانية واللائكية، بحيث يرفض غليون هذا الطرح تمام الرفض قائلا في إحدى محاضراته: «ليس للائكية، القيمة نفسها والدلالة ذاتها، سواء كان ذلك في مختلف الثقافات الحديثة ولا عند مجمل الجماعات الاجتماعية، وهو ما تبرزه أمثلة: تركيا وجنوب شرق آسيا وإيران وآسيا

(1)- **Henri Pena-Ruiz**, Qu'est-ce que la laïcité ? (France : Editions Gallimard, 2003), p. 21.

(2)- **عزيز العظمة**، مرجع سبق ذكره، ص 18.

(3)- **جورج قرم** "العلمانية من منظور لبناني وعربي": محاضرة ألقيت في قصر اليونسكو في 21 حزيران 2006، منشورة على الانترنيت، www.arabiyat.com

الوسطى وإفريقيا (...) أو في العالم العربي. بحيث يرتبط مصير اللائكية بمسار عملية التحديث (...) ومنه يجب أن نميز بين العَلمانية واللائكية، بحيث يُستعمل المفهومان ويعبران على حقيقتين مختلفتين » [1]، والسؤال الذي نطرحه على برهان غليون هو كالتالي: ما الفرق بين العَلمانية واللائكية إذا كان العنصران نتيجة من نتائج التحديث ؟ يُقدم غليون الإجابة قائلا:« تدل العَلمانية على نزعة موضوعية وضرورية وعالمية لأنه لا يوجد تحديث دون علمنة وتمرير غالبية القيم الاجتماعية المقترنة بالمقدس في المرحلة الوسيطية إلى المجال الدنيوي، بمعنى نزع صبغة المقدس، في مختلف مجالات الأنشطة الاجتماعية(...) أما اللائكية فهي تمثيل ونتيجة ذاتية، مقترنة بالوعي والموقف الذي يتخذه النسق الشخصي: فرد أو فئة اجتماعية، بحيث أنماط التمثيلات ومنه المفهوم الخاص للائكية لكل مجتمع، لا تتحدد من خلال آليات الدخول إلى الحداثة، بل من خلال طبيعة الدين الأصلي أو الثقافة ما قبل حداثية » [2].

وإن دل تحليل برهان غليون فإنما يدل على وجود العديد من المقاربات المختلفة والمتعددة في دراسة الموضوع من جهة والصعوبات التي تصاحبه نتيجة العمق المعرفي الذي يتميز به.

وفي السياق نفسه الذي ذهب إليه غليون، يرى بدوره الباحث التونسي فتحي القاسمـــي في أطروحته "العَلمانية وطلائعها في مصر"، أن هناك فرقا بين العَلمانية واللائكية قائلا: « إن اللائكية تجسد الجانب العملي والسياسي للعلمانية، ولقد أصبحت في القرن التاسع عشر تيارا فكريا قويا وموجة ذهنية نشيطة، استقطبت الاهتمام وأصبحت لها نواديها ومؤلفوها المدافعون عنها »[3].

ما يُمكن الإشارة إليه في الأخير، أن الجدل الحاصل حول الثالوث الاصطلاحي: العَلمانية العِلمانية واللائكية. ساعد كثيرا المعارضين للعَلمانية، بحيث حاولوا الإبقاء على هذا الالتباس والاستثمار في تناقضاته وبالتالي ربط المفهوم بمفردات أخرى لإزاحته عن المعنى الحقيقي.

---

(1)- **Burhan Ghalioum** ‘’Islam, modernité et laïcité’’, conférence mise en ligne internet le 5 février 2005, le site : www.mawaat.org.

(2)- Ibid.

(3)- www.aawsat.com

ب. **اصطلاحا:**

يُستخدم مصطلح العَلمانية من الناحيتين السياسية والتعليمية، فيقصد بها فصل السلطة الروحية عن السلطة السياسية، وعدم تدخل الهيئات الدينية في شؤون الحكم، ويعتبر بينا- رويز، « أن العَلمـانية من الناحية السياسية هي فصل الدين عن الدولة، أما من الناحية الثانية، فتـعني: قبول المدارس التعليمية، تدريس كل الأطفال بمختلف عقائدهم ودن تفضيل عقيدة عن أخرى. » (1)

والمتمعن في أغلب التعاريف المقدمة للعَلمانية يجدها، تتفق على أنها فصل السلطة الروحية عن السلطة السياسية.

فالمفكر فؤاد زكريا يعرف العَلمانية قائلا:« العَلمانية في اللغات الأجنبية مرتبطة، بالأمور الزمانية، أي ما يحدث في العالم الأرضي في مقابل الأمور الروحانية التي تتعلق أساسا بالعالم الآخر» (2).

أما المفكر محمد أحمد خالف الله، فإنه يُعرف العَلمانية، بأنها حركة فصل السلطة السياسية والتنفيذية عن السلطة الدينية، بحيث لا يمنع هذا الفصل عمل السلطتين معا، في ظل استقلالية كل سلطـة عن الأخرى وهو التعريف ـ تقريبا ـ الذي تبناه المفـكر محمد رضـا محـرم ،حيـث يقول: « العَلمانية هي فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية والعلماني هو الإنسان المشغول بأمور الدنيا والكاهن هو المكلف بشؤون المؤسسة الدينية» . (3)

لقد قدم عبد الوهاب المسيري تعريفا للعَلمانية، يُمكن اعتباره مغايرا وجديدا، بحيث ميز المسيري بين علمانيتين؛ الأولي يسميها علمانية جزئية يعتبرها الفصل بين الدين و الدولة، على أن تكون هذه العَلمانية غير مُتنكرة لوجود مطلقات وكليات دينية وأخلاقية، والثانية يطلق عليها تسمية العَلمانية الشاملة، تتحقق في مرحلة يسميها المسيري "المرحلة الصلبة"، وهي فصل القيم

---

(1)- **Henri Pena-Ruiz**, op.cit., p. 22.

(2)- **عزيز العظمة**، مرجع سبق ذكره، ص 93.

(3)- **عبد الوهاب المسيري**، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 81.

الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة الإنسانية في جانبها العام والخاص، "تحقق المادية الكامنة".[1]

وعلى ضوء الطرح الذي تبناه عبد الوهاب المسيري حول العَلمانية، نود الإشارة إلى نقطة جد هامة ـ ويمكن اعتبارها محاولة نقد ـ والمتمثلة في أن التقسيم الذي تبناه المسيري للعلمانية، و الذي يتضمن وجود علمانية جزئية في مرحلة سماها مرحلة السيولة وعلمانية شاملة في مرحلة سماها المرحلة الصلبة، مؤكدا فيه بأن انتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية يخضع إلى متتالية نماذجية تتحقق تدريجيا في الزمان، هو تقسيم لا يُمكن تأكيده على الواقع ولا حتى تفسير وجـــوده تاريخيا، فالمرحلة الغربية المعاصرة التي يعتبرها المسيري تتميز بتآكل القيم المسيحية والقيم الإنسانية ومنه سيطرة النظرة المادية، تخبئ في ثناياها خطابا دينيا كبيرا، فالواقع الأوربي اليوم يُؤكد علـى تمسك الأوربيين ـ الأغلبية منهم ـ بالموروث الديني المسيحي والأخلاق النُسكية القديمـة على الرغم من تنامي النظرية المادية والعلمية ـ وهو ما سبق الإشارة إليه في الفصل التمهيدي ـ وحتى النظرية الاقتصادية الرأسمالي/الليبرالية، التي يعتبرها العديد من الفلاسفة والمفكرين أنها أساس قيام العالم المادي ، تأسست على ركائز دينية/بروتستانتية، ويكفي قراءة كتاب ماكس فيبر،الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية / L'ethnique protestante et l'esprit du capitalisme ،لتأكد بأن النظرية الدينية الدغماتية التي عاشتها أوربا الوسيطية بالخصوص، تحولت إلى تمثلات أخرى داخل الحياة اليومية للفرد الأوربي. بالإضافة إلى أن المادية الكامنة التي يعتبرها المسيري سمة العصور الراهنة، كانت ميزة لمراحل سابقة، بحيث عرفت تطورا كبيرا في المرحلة القديمة و الوسيطية، وبالتالي الوضعية التي توجد فيها القيم اليوم في العالم المعاصر، راجعة للعديد من الأسباب الأخرى هذا من جهة و من جهة أخرى القيم المادية الصلبة التي يتحدث عنها المسيري، تكون أغلبها مُستمدة من الأديان ـ على الرغم من أنها ضد الدين ـ إلا أن تطورها في إطار نظريات حديثة، جعلها تتخلص من صبغة المقدس:كالنظرية العِلمية والنظرية المادية والنظريات الاقتصادية والتجارة والعمل ودور المرأة في المجتمع ...وغيرها.

---

(1)ـ **عبد الوهاب المسيري**، دراسات معرفية في الحداثة الغربية (ط1؛ القاهرة: مكتبة الشرق الدولية، 2006)، ص 55، 56.

لقد عَمد المسيري في تحليله للعَلمانية على تصور رياضي، حسابي، الأمر الذي لا يؤكده الواقع، فالمتتالية المسيرية المبنية على تغير القيم الدينية في المجتمعات العَلمانية إلى قيم عَلمانية، تسقط صحتها بعض الدراسات التي تنطلق من فكرة القيم العَلمانية التي تتضمنها بعض الأديان التوحيدية، وهي المسألة التي درسها المفكر المصري حسن حنفي، حينما اعتبر " النموذج الإسلامي، نموذجا عَلمانيا"، أولا: لأنه قائم على العَلمانية في ظل عدم وجود الكهنوت. ثانيا :الأحكام الشرعية الإسلامية تعبر عن مستويات الفعل الإنساني الطبيعي. فالربط بين المادية الصلبة الكمونية، و مسألة غياب القيم الدينية والأخلاقية عند المسيري، يطرح إذن أكثر من سؤال. فكيف نفسر أن أولى الدول التي اعتنقت الماركسية والشيوعية هي الدول العربية ذات النزعة الدينية العميقة و دول أوربا الشرقية ذات النزعة الأرثذكسية المسيحية ؟ ضف إلى ذلك، أن تطور المادية والمفهوم التقني للعمل والعلاقات الاقتصادية والصفقات المالية والشركات الصناعية والبورصة والاستثمار والاعمار...الخ، نجدها اليوم ميزة المجتمعات العربية، خاصة دول الخليج إلا أن ذلك لم يمنع من تنامي التيارات الإسلامية المتطرفة من جهة وبقاء الشريعة كقانون رئيسي مُسير لشؤون المجتمع من جهة أخرى.

وإن دل هذا فإنما يدل على أن الرؤية المادية للإنسان كانت ميزة له منذ القديم واستمرارها متعلق بطبيعته، والمادية العدمية التي تتنبأ بموت الإنسان والله، انتشرت في دول أكثر تمسكا بالدين على غرار أمريكا، ويتحدث ماكس فيبر في هذا الصدد قائلا:« العديد من النظريات المادية والاقتصادية لها أصول دينية محضة » [(1)].

ومنه، فإننا نعتقد أن المسيري قد أخلط بين العَلمانية والتيارات الإلحادية والمادية، على الرغم من أننا نوافقه على موقفه تجاه العَلمانية الجزئية، بحيث يمكن استقراء بعض التجارب، على أنها مبنية وفق أسس عَلمانية جزئية: كعَلمنة الاقتصاد دون باقي المجالات [العَلمانية الاقتصادية] أو عَلمنة القوانين دون المساس بالجانب الديني [العَلمانية القانونية]...الخ، كما هو حاصل في العديد من الدول. لكن لا وجود لعَلمانية شاملة مادية، فحتى الكيان الصهيوني المعروف بتوجهه المادي المحض، يُعد من أكبر المتمسكين بالدين والأخلاق اليهودية القديمة.

---

(1)- **دونالد ماكري**، ماكس فيبر، تر. أسامة حامد (ط1؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975)، ص 68.

في السياق ذاته، يُمكن الاستدلال بتقسيم آخر نجده أكثر صحة، وهو تقسيم محمد أركون للعَلمانية، إذ يرفض أركون الثنائية التقليدية (ديني ـ دنيوي)، و أكثر من ذلك أقام منظومة مفاهمية جديدة تحتوي على مصطلحات متعددة، وذلك لتبيان ووصف العَلمانية على أنها ظاهرة، كالعَلمانية والعَلمانوية والعَلمانية النضالية والعَلمانية الفعلية والعَلمانية الجديدة...وغيرها من المصطلحات. كما أشار أركـــــون إلى موقف علماني سطحي و موقف علماني مُستنير، مؤكدا في مختلف كتبه وبالخصـــــوص في كتابه: الإسلام والعلمنة / L'islam et laïcité، على أن العَلمانية النضالية هي علمانية عقلانية سطحية. إلا أنه وعلى حد تعبير الأستاذ الدكتور الجزائري عبد الرزاق قسوم:« (...) أركون لم يخف تعاطفه الكبير مع العَلمانية ممثلة في الأتاتوركية "المناضلة" أو البورقيبية "المناضلة" لأنها تكرس مشروع حداثي » [(1)].

لقد فتح مجمد أركون مجالا معرفيا جديدا للعَلمانية وأخرجها من بوتقة اللامفكر فيه، لأنه تيقن بأن العَلمانية جزء لا يتجزأ من الحداثة وعلى حد تعبير كمال عبد اللطيف : « لقد فتحت أسئلة محمد أركون المجال من جديد للتفكير في العَلمانية من أكثر من زاوية وبأكثر من صيغة وهي في نظرنا تقدم فتحا فلسفيا هاما يساهم في التأصيل الفلسفي الخلاق و المبتكر » [(2)].

بدوره، يطرح المفكر فهمي هويدي، تقسيما آخر للعلمانية ـ تقسيم نراه مقبولا- يقـــــوم على وجود علمانيتين، الأولى يسميها العَلمانية المعتدلة والثانية يطلق عليها العَلمانية المتطرفة بحيث يرى هويدي أن العلمانيين المتطرفين، ليسوا فقط ضد الشريعة، بل ضد الدين، لذلك يستوجب اليوم قبول العَلمانية المعتدلة التي تدافع على حياد الدولة تجاه الدين[(3)].

وفي السياق الذي كنا عليه سابقا، في ذكر التعاريف المقدمة للعَلمانية، يُمكن الإشـــــارة إلى التعريف الذي ذهب إليه المفكر و الكاتب اللبناني جزيف مغيزل، بحيث استوحى تعريف العَلمانية من مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي ينص في المادتين الأولـــى والثـانية

---

(1)- **عبد الرزاق قسوم**، مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر: تأملات في المنطق...والمصب (ط1؛ الرياض: دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، 1997)، ص 194.

(2)- **كمال عبد اللطيف**، التفكير في العلمانية، (المغرب: أفريقيا الشرق، 2002)، ص 77.

(3)- **عبد الوهاب المسيري**، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 122، 123.

على ما يلي: « يُولد جميع الناس متساوون في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلا وضميرا، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضا بروح الإخاء » ،«فلكل إنسان حق التمتع بكل الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الرأي السياسي أو لشيء آخر» .لذلك يعتبر مغيزل العَلمانية، فصل الدين عن الدولة وإجراء حقيقي للحفاظ على حرية الأفراد ونشر تعاليم التسامح وتقبل الآخر [(1)].

ولا تختلف التعاريف المقدمة من طرف المفكرين العرب عن تلك التي قدمها الغربيون.

فالعَلمانية كما وردت في معجم "أكسفورد" / "Oxford" ؛ هي صفة الدنيوي المتقـــطع عن الكنيسة كما تطلق على فئة من رجال الدين المسيحي غير تابعة لأنظمة الكنيسة ومزاولة الحيــاة في العالم. عموما، كلمة علمانية تطلق على كل أمر غير ديني[(2)].

وبدوره يعرف معجم "روبر" / "Robert" العَلمانية على أنها: « عبارة عن فصل المجتمع المدني عن المجتمع الديني حيث لا تمارس الحكومة أية سلطة دينية ولا تمارس الكنيسة أية سلطة سياسية» [(3)] .

أما هنري بينا- رويز، الذي يُعتبر من بين أهم المتخصصين في مجال العَلمانية واللائكية، يَعتبر في كتابه: اللائكية من أجل المساواة / La laïcité pour l'égalité ،« العَلمانية على أنها مبدأ تنظيم دولة مُؤَسسَة وفق مبادئ حقيقية ومثالية، كتحقيق الحرية والمساواة، هذه المبادئ التي تعتبر من مبادئ الجمهورية، وبالتحديد حرية التفكير والعقيدة، المبنية على استقلالية الفرد ومساواة المواطنين أمام القانون وبالتالي مشاركتهم في الحياة تاريخيا» [(4)] .

تجسد نظرة بينا- رويز للعَلمانية، دور هذه الأخيرة في بناء دولة القانون، التي لا تخضع إلى الآراء والانتماءات الفردية والجماعية، التي و إن فرضت نفسها أقصت آراء وانتمــــاءات

---

(1)- **جوزيف مغيزل**، العروبة والعلمانية (بدون طبعة؛ بيروت: دار النهار للنشر، 1980)، ص 21.

(2)- www.lerebert.com

(3)- **طيبة ماهر وزادة**، مرجع سبق ذكره، ص 127.

(4)- **Henri Pena-Ruiz**, la laïcité pour légalité, (France : Fayard/ Mille et une nuits, 2001).p.53

أخرى، لهذا يعتبر أن العَلمانية المعاصرة لها بعدين: بعد وطني وبعد سياسي ،« إن البعد الوطني هو أساس إنساني ومثالي موجه لتحقيق عالم مشترك دون اهتمامات تمييزية و إقصائية، مرتبطة بنصوص دينية أو عرقية أو لغوية، فالعالم يتأسس وفق المصلحة العامة، من خلالها يعطي الفرد معنا لحياته » [1].

إن الدراسة التي قام بها هنري بينا- رويز، في كتابه السالف الذكر، نعتبرها جد مهمة، ليس فقط بسبب التعاريف الكثيرة المقدمة حول العَلمانية بل لأنه حاول الدخول في غمار إشكالية جد حساسة، كثيرا ما نجدها مطروحة في مختلف الدراسات التي أقيمت حول العَلمانية، والمتمثلة في مسألة العَلمانية والأخلاق؛ وهي المسألة التي سنحاول دراستها في هذا الفصل، المبحث الثاني المطلب الثاني، أما الرؤية التي يقدمها بينا- رويز، فإنها تتجسد في أن للعلمانية جانب أخلاقي وإنساني كبير، لأنها وسيلة للوصول إلى التسامح وحرية الفكر والعقيدة وليست هدفا في حد ذاتها على حد تعبيره .

أما مواطنه جول فيري [*] / Jules Ferry (1832-1893م)، فإنه يعتبر العَلمانية أو اللائكية، قائلا: « نظام دولة يرمي إلى بناء مجتمع وعالم مشترك هدفه تحقيق الحرية والمساواة والتضامن، هذا العالم ـ بطبيعة الحال ـ يحتاج إلى الدين مهما كانت طبيعته، لكن لا يجب أن يلعب هذا الدين أي دور داخل مؤسسات الدولة وكذلك الخدمات العمومية، فمسألة الدين والتدين مسألة خاصة بالفرد».[2]

---

(1)- Ibid., p. 53.

[*] جول فيري: سياسي ووزير فرنسي سابق، كان من بين أول المروجين للعمل الأكاديمي في الجمهورية الفرنسية الثالثة، و من بين أبرز القيادات العَلمانية التي عرفتها فرنسا، خاصة في مجال التربية بعدما كان وزيرا للتربية في الفترة الممتدة بين (1879-1880م).

(2)- **François Barroin,** ‘’ La laïcité en danger’’ <u>Le Figaro</u> N°8 (Avril 2004), p. 31.

يتبنى فرديناند بيسون *[*] / Ferdinand Buisson (1841-1932م)، جل أفكار جول فيري، خاصة في مسألة علمنة التعليم، ذلك بعدما تولى بيسون شؤون التعليم والتربية في فرنسا في الفترة المُمتدة بين (1879-1887م)، إذ يعتبر العَلمانية وعَلمانية التعليم ليس سوى تطبيق للإجراءات عملية وعلمية بعيدا عن أي ضغط للكهنوت والكنيسة من جهة ومن القيم التقليدية والتيوقراطية من جهة أخرى، فالعَلمانية ـ على حد قوله ـ يجب أن تمس جميع مؤسسات الدولة، بما فيها المؤسسة العسكرية. فبفضل النظام العلماني تمكنت فرنسا من تحرير الإنسان من وضعه القديم، وبالتالي وضعه أمام خياراته الفردية والعَملية، بحيث ساهمت هذه الخيارات ـ على حد قول بيسون ـ في تأسيس المجتمع المدني، ومبدأ فصل الدين عن الدولة، كما جسد النظام نفسه مفاهيم حقيقية لكل من الدولة والعبادات الدينية والمدرسة.[(1)]

كما يذهب العديد من المفكرين والفلاسفة إلى الاعتماد على تعريف العَلمانية على أساس مذهب الألوهية ،كما هو الحال عند المفكر جون كين/ Jean Kien والمفكر الأمريكي توماس بين Thomas Paine (1737-1809م)، بمعنى العَلمانية هي الفصل الحقيقي بين الدولة والدين، لكن بطريقة أخرى، مُتمثلة في إلغاء كل دور للدين في الحياة الإنسانية، والإبقاء على فكرة الله، لكي تظل مصدرا للأخلاق في المجتمع.[(2)]

وفي حقيقة الأمر، الطرح الذي ذهب إليه كين وتوماس بين وغيرهما، يعد مذهبا قائـــما على أسس فلسفية ونظرية وسياسية، سنحاول التطرق إليها لاحقا.

ويمكن بنا الإتيان بتعاريف أخرى للعلمانية، وعلى سبيل المثال نجد:

ـ إبعاد الدين عن التوجيه في مجالات الفن والتربية والسياسة.

---

[*] بيسون: فيلسوف وكاتب وسياسي فرنسي، من أتباع المشروع العَلماني لجول فيري، عرف عنه العمل في مجال حقوق الإنسان، فأسس رابطة حقوق الإنسان، كما كان رئيسا للجمعية الوطنية الفرنسية للمفكرين الأحرار، نال جائزة نوبل للسلام عام 1927م، له العديد من المؤلفات منها: المسيحية الليبرالية 1865، الدين، الأخلاق والعلم، التربية والجمهورية...الخ.

(1)- **Jean Bauberote et Guy Gauthier et d'autres**, Histoire de la laïcité (Paris : CRDP de Franche-Comté, 1994), p.125.

(2)- **عبد الوهاب المسيري**: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 109.

ـ الإيمان بالمحسوس ورفض الإيمان بما لا تدركه الحواس.

ـ قيام حكومات على فلسفات ،أصولها من نظم الحياة المعاصرة دون التقيد بالدين.(1)

ـ محاولة الإنسان، صرف الأفراد عن التفكير في العالم الآخر، وقصر اهتمامه بالدنيا.(2)

ـ عدم الانتساب إلى الكهنوت، فالعَلمانية لا تعني Irréligieux وإنما Non clérical ومنه اللائكي من لا يهتم بوظائف الإكليرك ولو كان من اشد المؤمنين بالله.(3)

إن محاولتنا إعطاء أكبر قدر ممكن من التعاريف للعلمانية في هذا المطلب، يعود أساسا للسبب الذي سبق الإشارة إليه والمتمثل في الجدل الحاصل حول تعريف المفهوم، لذلك ارتأينا تبسيطه من خلال التعاريف الكثيرة المقدمة.

وصفوة القول، هو أن كلمة العَلمانية والتي أصبحت اليوم، عماد العديد من النظريات الفلسفية والمشاريع السياسية ومرجع بعض الدساتير في العالم، بقيت تظـهر وتختفي داخل العـــــــديد من الدراسات، نتيجة لصعوبة المفهوم، ونحن نعتقد كل الاعتقاد أنه من المستحيل الحـــــــديث عن مفهومها، دون الرجوع إلى التاريخ ودراسة السيرورة التي عرفها المصطلح فيه، باعتبارنا ننطلق من فكرة أن العَلمانية ليست تيارا ثابتا أو مصطلح قائم على مفهوم ستاتي، بل هو مذهب قائم على سيرورة بنيوية ـ على الأقل ليس بالمفهوم المسيري الذي يعتمد على العَلمانية المتتالية ـ لنتساءل بعد ذلك : هل يُمكن الاعتماد على مفهوم محدد للعَلمانية بحيث يمكن الانطلاق منه لفهم هذه السيرورة البنيوية، المتغيرة عبر الزمان من جهة وفهم التيارات العَلمانية في العالم من جهة أخرى؟؟

ج. العَلمانية كحركة.

---

(1)ـ **سفر بن عبد الرحمان الحوالي**، العلمانية (دون طبعة؛ الكويت: دار السلفية للنشر، 1987)، ص 162.

(2)ـ **عبد العظيم المطعني**، الإسلام في مواجهة الإيديولوجيات المعاصرة (ط1؛ القاهرة: مكتبة وهبة، 1987)، ص 126، 127.

(3)ـ **ساطع الحصري**، العروبة أولا (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، ص 126.

طرحت العَلمانية كحركة قائمة بذاتها، مع جورج جاكوب هوليوك * / George Jacob Holyoke (1817-1906م) وذلك في عام 1849م، فأمام تصاعد الأفكار التنويرية، عمل هوليوك؛ الذي كان رجلا متدينا في بدايات حياته، إلا أنه ومع القهر الذي كانت تمارسه الكنيسة تحول إلى معارض لها، ونتيجة لذلك اختار العَلمانية كاسم للمذهب الذي تبناه.(1)

يتحدث المسيري عن هوليوك قائلا: « لقد اتسع المجال الدلالي لكلمة العَلمانية، بحيث اتجهت الكلمة نحو مزيد من التركيب دون أن تصل إلى الشمول الكامل على يد جون هوليوك، أول من سك المصطلح بمعناه الحديث، وحوله إلى أحد أهم المصطلحات في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي» (2).

لقد عمل هوليوك على إبعاد الشبهات الإلحادية التي كان معارضوه يتهمونه بها، بحيث عمل على استقطاب العديد من مفكري وفلاسفة عصره الذين كانوا يؤمنون بالله، من دون أن يكون لديهم تعصب في أفكارهم، « فهوليوك؛ كان من الذين حاولوا استدراج المفكرين المؤمنين الذين يتقاسمون آراءه وأهدافه، إلا انه لم يحقق نجاحا كبيرا » (3)، على الرغم من أنه كان دائما يفسر مشروعه ومذهبه إلى العامة ويُعرف العَلمانية بأنها:« الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض » (4).

* جورج هوليوك: مفكر وكاتب انجليزي، معروف على أنه وضع تسمية العَلمانية 1846م، كما عرف عنه عداءه للكنيسة وخطاباته الشديدة التي أدت إحداها إلى سجنه ستة أشهر، بسبب تصريحاته حول الدين والكنيسة، له العديد من الكتب أهمها: الحركة التعاونية اليوم 1891م، تاريخ التعاونية في انجلترا 1875م و ستون عام لمتمرد في الحياة 1905م.

(1)- **طيبة ماهر وزادة**، مرجع سبق ذكره، ص 133.

(2)- **عبد الوهاب المسيري**، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 54.

(3)- **طيبة ماهر وزادة**، مرجع سبق ذكره، ص 134.

(4)- **عبد الوهاب المسيري**، العَلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 54.

المطلب الثالث: معنى المجتمع العَلماني.

يتحدث الكاتب الأديب الفرنسي بلزاك / Honoré de Balzac (1799-1850م)، في إحدى رواياته قائلا: « لذلك تراني ابتعدت عن القلب الذي يتحطم والأحاسيس التي تنهك ولجـــــأت إلى العقل الذي لا يهتز ويبقى بعد فناء كل شيء » (1).

هذه المقولة كثيرا ما تنطبق على الحالة التي عرفتها أوربا الحديثة، بحيث انصبت الاهتمامات الفكرية في مجرى واحد تقريبا، وهو المجرى الذي عمل على تنصيب العقل كأساس عملية التفكير، الأمر الذي انعكس ـ دون أي شك ـ على طبيعة النشاط السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي...الخ، فبغض النظر عن الانعكاسات السلبية من ذلك، والتي تبدو كثيرة، إلا أن الحالة التي آلت إليها أوربا الحديثة، مقارنة بما كانت عليه في العصور الوسطى، كانت حاسمة في نشر قيم إنسانية جديدة، عملت على إحياء الإنسان وعلاقاته في المجتمع. وهي الحالة التي تنطبق على مقولة بلزاك ؛ فالعقل / اللوغوس الغربي الحديث، أصبح مُوجه المجتمع الأوروبـــي في جل مجالات الحياة اليومية، وأكثر من ذلك ساهم في ظهور نخبة تدافع عنه وعن شروط وجوده، وعلى حد تعبير فرديناند بيسون: « إننا مطالبون دائما أن نحمي المجتمع من أي كارثة سياسية واجتماعية وذلك عن طريق تجسيد العقل والتفكير العقلاني والعلماني، فالمجتمع العلماني هو المجتمع الذي يعرف إلى أي مدى يمكن للعقل أن يكون فعالا وايجابيا على جميع الأصعدة » (2).

العقل والعَلمانية في المجتمع الغربي العَلماني ثنائية جوهرية، داخل الخطاب الحداثي، الذي أسس لصورة جديدة حول الدولة، الصورة التي أعادت تنظيم المجتمع الأوربي، وأعطت مشروعية لمؤسسات الدولة في تنظيم وتوجيه شؤون الأفراد، وفق المبادئ التي يقوم عليها كل من العقــــل والعلم والعَلمانية، دون الاستثمار الإيديولوجي في القيم الدينية والمعايير الوجدانية، التي يعتبرها الغرب، عناصر ذاتية خاصة بالفرد وحده.

(1)ـ المقولة مقتبسة من كتاب: **محمد علي كبسي**: قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر (دون طبعة؛ صفاقس: التعاضدية العمالية للطباعة والنشر، 1989)، ص 115.

(2)- **Jean Baubérote et Guy Gauthier et autres**, op.cit., pp. 56,57.

وعلى ضوء هذه الصورة الحداثية، تشكلت أولى ركائز المجتمع العلماني في الغرب الحديث فما هو المجتمع العلماني ؟

يتميز المجتمع العَلماني، عن بقية المجتمعات الدينية بوجه أخص، بأن الدين وكل ما يتعلق بالحياة الروحية والوجدانية، يكون عبارة عن عناصر تشكل الحياة الفردية والشخصية، وبالتالي لا يجب أن يكون لها تأثير على الحياة العامة للأفراد داخل الدولة، فالمؤسسات الدينية، كالكنيسة أو المسجد أو الزاوية أو الكاتيدرالية، هي مؤسسات تخضع للقانون العام، والذي يحدد شروط عملها وفق حياد تام للدولة، على أن تلتزم هذه المؤسسات بوظائفها المخول لها القيام بها. فالحياة الأوربية بناءا على هذه الإجراءات جسدت مجتمعا مدنيا لا دينيا، ويتحدث عزيز العظمة عن الحياة الأوربية قائلا :« لقد أخذت الحياة اليومية في أوربا طابعا يوسم صراحة بالعَلمانية في جميع المجالات » [(1)].

يقول العلمانيون في جل أعمالهم المُقدمة، أن العَلمنة بفصلها العقل عن الفكر اللاهوتي وتصوراته، كانت بمثابة المنعرج الذي حرك المسيرة التطورية للإنسان، باعتبارها أدت إلى ولوج الحضارة الحديثة بمختلف مميزاتها.

فالعَلمنة، هي التي جسدت المجتمع العلماني في فرنسا، فلولا العلمنة لما تمكن الفرنسيون العيش حياة مدنية، سمحت لهم بممارسة حقوقهم الطبيعية والسياسية والعقائدية...الخ، وتحقيق واجباتهم تجاه الدولة والمجتمع. وبالتالي بناء علاقة المواطنة بين الوطن و المواطن.

لقد كرست العَلمانية، في أغلب الدول الأوربية، مجتمعا علمانيا قائما على الحرية واحترام القوانين العامة؛ فالزواج والطلاق والانقطاع الإرادي عن الولادة و حرية الاعتقاد و القسم في المحاكم والرموز الدينية وقانون العقوبات...الخ، أصبحت شؤونا تُسيير عن طريق قوانين مدنية، سواء تعلق الأمر برفضها أو قبولها.[(2)]

ما يُمكن قوله في هذا السياق، أن ظهور الاتجاه العلماني في المجتمعات الغربية، أعطى تعريفا جديدا للحياة اليومية للفرد الأوربي الحديث، وسمحت له ببناء علاقات اجتماعية جديدة

(1)- **عزيز العظمة**، مرجع سبق ذكره، ص 104.

(2)- **Henri Pena-Ruiz**, Qu’est-ce que la laïcité ?, p. 169.

حققت له الطموحات التي كانت كامنة فيه منذ قرون عدة، كما أسست له قواعد جديدة للممـــارسة الدينية ،على اعتبار أن المجتمع العَلماني لا يرفض إطلاقا الممارسة العقائدية، بل يُحدد عملية التنظيم وفق أطر الحرية والتسامح وحياد الدولة تجاه الدين. وعلى حد تعبير بينا- رويز: « الدولة تحمي المجتمع من خلال حماية حرية الأفراد والجماعات والاعتراف بتعدد الأديان والحياد الحقيقي تجاه عملية التدين، وكذلك إعفاء المدارس العمومية العَلمانية من الطابع الديني » [1]، وإذا كان المجتمع العلماني يهدف فإنما يهدف ـ على حد قول جول فيري ـ إلى حماية المواطن[2].

صفوة القول، هو أن المميزات التي تتسم بها المجتمعات العَلمانية الغربية، لم تعد حكرا على الغرب وحده، بل أصبحت العَلمانية إنسانية غير مرتبطة بزمان ومكان مُحددين، و ذلـــك على الرغم من وجود فئة من الفلاسفة والمفكرين العرب- بالخصوص العرب- يعتبر العديد منهم العَلمـــانية تجربة غربية، جسدها تاريخها الخاص، إلا أن العـــالم يشهد على أن الممــــيزات نفسها، أصبحت عناصرا رئيسية في العديد من المجتمعات العربية التي سبق وأن رفضتها. وعلى حد تعبير المفكر فؤاد زكريا: « *العَلمانية ضرورة حضارية و إنسانية بكل قيمها، وشرط من شروط التعامل بين الشعوب والدول والمجتمعات الحديثة* » [3].

---

(1)- Ibid., p. 70.

(2)- **François Barroin**, op.cit., p. 31.

(3)- **فؤاد زكريا**، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل (ط1؛ القاهرة: دار الفكر للدراسات، 1989)، ص 72.

المبحث الثاني: العَلمانية بين الأسباب المشكلة والعناصر الشائكة.

إن الباحث في سمات الحضارة الغربية، يجد في طياتها العديد من العناصر التي ساهمت بشكل أو بآخر في بلورة النظرية العَلمانية، وبالتالي فتحت المجال لتطورها.

لعل العناصر نفسها، تاريخية كانت أم فلسفية، بقدر ما فتحت مجال ميلاد العديد من الشروط التي هيكلت لغويا ونظريا مصطلح العَلمانية، بقدر ما وسعت من غموض النظرية العَلمانية، في ظل ظهور العديد من الإشكاليات التي اكتنفتها مذ برزت على الساحة الفكرية. بحيث شكلت السيرورة البنائية ـ دون أدنى شك ـ اليوم ميدان مُساءَلة حقيقية، حول العوامل التاريخية والسياسية والاقتصادية و الثقافية...الخ، التي حددت طبيعة العَلمانية وفي الآن نفسه مساءلة حول مدى نجاعة النظرية نفسها في مجال تطبيقاتها، أمام الآراء المختلفة المضادة والريبية، حول القيم الإنسانية والأخلاقية التي تحملها العَلمانية.

نحن نعلم يقينا، أن عملية إدراك مختلف العلاقات التي شكلت العناصر الأنفة الذكر، ليس بالعملية السهلة، واستقرائها وفق آليات عِلمية ـ إن عُرفت ـ يُشكِل صعوبة أخرى، إلا أن الانطلاق من الانتقادات التي وُجهت للعَلمانية، يفتح مجالا آخر للدراسة والبحث، بحيث نعي ـ ونحن بصدد هذه الدراسة ـ أن الصعوبة لا تقتصر على المفهوم فحسب، بل على مختلف أبعادها.

المطلب الأول: عوامل وأسباب تبلور العَلمانية.

لم يَكن وجود العَلمانية في الحقل الفكري الإنساني وليد الصدفة، بل كرسته عوامل تاريخية وسياسية وفكرية واقتصادية...الخ مختلفة، لذلك سنحاول في هذا المطلب استخلاص بعض من هذه العوامل وبإيجاز، لأنه سيكون لنا متسع من المكان والأهمية، لإبراز العديد منها، في الفصل الثاني، وبأكثر دقة وتحليل، وعليه يمكن لنا عرض بعضها فيما يلي.

ـ التطور الذي عرفته الفلسفة اليونانية بالخصوص التيارات المادية والعقلية...الخ،ما قبل سقراط والمذاهب السياسية التي تبناها كل من أفلاطون وأرسطو والتي ساهمت في بروز العديد من المفاهيم السياسية، التي احتوتها الفلسفة والعلوم السياسيتين.

ـ التحولات التي عرفتها الإمبراطورية الرومانية والتي جسدت هيمنة الكنيسة والمبادئ الدينية على شؤون الحكم، « وذلك بعدما تمكنت المسيحية من تهديد ملك الإمبراطورية الرومـانية ـ والتي كانت الوثنية الدين الرسمي لها قبل ظهور النبي عيسى ـ خاصة بعدما عرفت دعوتها انتشارا واسعا وبشكل رهيب في أنحائها بحيث لم تمس فقط عامة الناس، بل تعدى ذلك إلى جنود الإمبراطورية، وكانت نتيجة هذا التهديد تنصيب قسطنطين* (272-337 م)، إمبراطورا على روما سنة 306 م؛ الموالي للكنيسة، والذي ساهم وبشكل كبير من ترسيم الديانة المسيحية للإمبراطورية. مما بسط سيطرة الكنيسة والباباوات وعزز من سلطتهم » [(1)].

ـ الطغيان السياسي والمالي للكنيسة ورجال الدين ـ نتيجة التحولات التي عرفتها الإمبراطورية الرومانية كما سبق ذكره ـ فهيمنة المؤسسة الدينية كان مظهرا من مظاهر أوربا القروسطية، فرجال الدين كانوا السباقين في المرحلة نفسها، لتأسيس مؤسسة منظمة ومركبة، «مما سمح بظهور سلطة كهنوتية لها مصادر قوة ونفوذ، أمام الوضعية التي كانت تعيشها أوربا ـ قبائل متناحرة ـ »[(2)]، فتأسيس الكنيسة كان بمثابة، بناء شبه دولة داخل الدولة الكبرى، بحيث لم تدع هذه المؤسسة جانبا من جوانب الحياة، إذ هيمنت على المجتمع في كل النواحي: السياسية والاقتصادية والفكرية...الخ، مما جعلها تسيطر على عقول الناس وأنماط تفكيرهم المختلفة، كما أصبح لها موارد مالية: أملاك وأراضي زراعية وأموال عن طريق الضرائب وبيع صكوك الغفران...الخ. الأمر الذي جعل رجال الدين من بين السادة الإقطاعيين، ولعل أصدق وصف لتلك السيطرة المالية ما قاله القديس جيروم / Gérome (347-420 م): « إنني لا أتحدث عن رجال الدين الذين ينتمون لطائفتي، والذين لم يسعوا إلى وظيفة قس أو شماس، إلا لتتوفر لهم الحرية للتطلع إلى النساء، فجعلوا كل اهتماماتهم في الملابس والعطور والعناية باتخاذ الأحذية الملائمة ولمعت أصابعهم

* قسطنطين الأول: كان حكمه نقطة تحول في تاريخ المسيحية، في عام 313م أصدر مرسوم ميلانو الذي أعلن فيه إلغاء العقوبة المفروضة على من يعتنق المسيحية، كما دعا إلى تأسيس مجمع بيقية (المجمع المسكوني الأول) عام 325 م، وبقيت العاصمة التي أسسها (القسطنطينية) عاصمة الإمبراطورية البيزنطية حتى عام 1453م.

(1)ـ **محمد غازي**، موقف الفكر الإسلامي المعاصر من العلمانية (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة الجزائر، سنة 1994، ص 12، 13.

(2) ـ **سفر الحوالي**، وباء العلمانية (ط1؛ البليدة: دار ابن تيمية، 1988)، ص 15.

بالخواتم، وكان هؤلاء الرجال لأشبه بالعرسان، لا رجال الدين» [1]، وإن دل وصف القديس جيروم فإنما يدل على الثراء والغنى الذي يتمتع به رجال يَدعون على أنهم يُمثلون المسيحية، هذه الأخيرة التي تتسم بالزهد و الأخلاق النُسكية.

ـ الصراع الذي نشب بين الكنيسة والفكر الفلسفي وبعدها مع العلم، بحيث عرفت أوربا المسيحية في العصر الوسيط، صراعا فكريا، عكس إلى حد كبير العداء الذي كانت تكنه الكنيسة ـ بنظريتها الضيقة للعالم- لعلماء والمفكرين، وأمام تنامي أفكارهم، شكلت الكنيسة محاكم التفتيش التي كانت مهمتها ـ على حد قول ماهر وزادة ـ "مواجهة التحولات الفكرية الجديدة"[2]. بحيث أخذت هذه المحكمة تلصق تهمة الإلحاد بالعلماء الذي يأتون بنظريات جديدة، لا تدور في فلك المسموح التفكير فيه من طرفها ؛ وبالتالي ضرورة معاقبتهم وتجريمهم.

لعل التاريخ الغربي يحتفظ في طياته بالآلاف من الذين أحرقتهم وقتلتهم الكنيسة، بعد إصدار محاكم التفتيش لقراراتها، ومن بينهم خيرة العلماء الذي عرفتهم أوربا الوسيطية، ومن بين الأمثلة التي يُمكن الإشارة إليها، ما جرى للعالم الطبيعي الايطالي غاليلي / Galilée (1564-1642م)، الذي حُكم عليه بالإعدام حرقا، لأنه تبنى علميا فكرة أن الأرض كرويـــــــة في حين؛ كان الاعتقاد السائد آنذاك أنها مسطحة* ،وهو المصير نفسه الذي واجه مواطنه جردانو برونو Giordano Bruno (1548-1600 م)...وغيرهم.

إن الأمر الذي تجدر الإشارة إليه في هذا السياق، هو أن الصراع بين الدين والنظرية اللاهوتية، لم يكن صراعــا ينطلق من طبيعـة الاثنين، بل كان صراعـــا بين الفئـة التي تمثل كل من الدين والعلم، وهو الطرح الذي تبناه العديد من المفكرين، على غرار محمد ناصر في كتابه اختاروا إحدى السبيلين: سبيل الدين أو سبيل اللادينية، حيث يقول فيه: « لو كان الدين الأوربي حقا خالصا والفكر الأوربي مجردا، لمل حدثت معركة على الإطلاق، فالكنيسة الكاثوليكية ارتكبت

(1) ـ المقولة مقتبسة من رسالة : **محمد غازي**، مرجع سبق ذكره، ص 16.

(2) ـ **طيبة ماهروزادة**، مرجع سبق ذكره، ص 42.

* وللمزيد من التوضيح حول الأطوار التي جرت فيها محاكمة غاليلي، واتهامات محكمة التفتيش، على القارئ العودة إلى وثيقة محكمة التفتيش، المنشورة مترجمة إلى العربية في كتاب: علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص 195- 201.

خطأين فادحين، الأول: حين حرفت الحقائق الإلهية . والثاني: حين احتكرت العِلـــم وهيمنت على الفكر البشري » [1]، فالحقيقة التاريخية تتحدث على أن الكنيسة الكاثوليكية، لم تكن وحدها التي ارتكبت الخطأين ـ الذان سبق لمحمد ناصر الإشارة إليهما ـ بل حتى المؤسسات الدينية التي تتميز بها الدول الإسلامية.

وعلى ضوء هذه الفكرة، نود استغلال السياق ذاته، لتحليل نقطة فيها من الأهمية ما يسمح الإتيان ببعض الحقيقة، وتتمثل هذه النقطة؛ في أن أغلب محاولات التحديث الفكري/الإصلاحي للإسلام ومختلف النظريات التي يتبناها الفكر الإسلامي، جاءت خارج المؤسسة الدينية أو التيارات الإسلامية المحافظة ـ باستثناء بعض المحاولات القليلة ـ عكس التجربة الأوربية/المسيحية. حيث تجسد هذه التجربة ـ على حسب اعتقادنا ـ أكبر الثورات الفكرية والعلمية والعَلمانية نجاعة، والتـــي ساهمت في تغيير العديد من الأحكام القديمة لا لسبب، إلا لأنها برزت من داخل الكنيسة نفسها ومن قبل العديد من رجال الدين والمتدينين، والأمثلة على ذلك كثيرة.

ـ الإصلاح الديني الذي قام به مارتن لوثر/ Martin Luther (1483-1546م)، الذي أسس من خلاله المذهب البروتستانتي، وهو الإصلاح نفسه تقريبا الذي تبناه جون كلفان/ Jean Calvin (1509-1564م)، وهي الإصلاحات التي سنتطرق إليها في الفصل الثالث، المبحث الثالث، المطلب الأول.

ـ بروز المذهب الإنساني في أوربا المسيحية الحديثة، الذي كان يدعوا إلي تحرير الإنسـان من سيطرة رجال الدين و النظام الإقطاعي. و من بين أهم ممثليه إرازموس الهولندي/ Irazmos (1465-1536م)، الذي كان ناقدا شديدا على الطقوس و الخرافات و الجشع المـــــادي و السعي إلي السلطة الذي كانت تتميز به الباباوات.[2]

ـ بروز العقلانية على يد الفيلسوف الفرنسي روني ديكارت وتطورها، بعدما عرفت بعضا من ميزاتها مع ابن رشد والرشدية اللاتينية.

(1) ـ **محمد ناصر**، اختاروا إحدى السبيلين: سبيل الدين أو سبيل اللادينية (ط2؛ قسنطينة: مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع، 1991)، ص 36.

(2)-**حسن محمد حسن**، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت مركيوز نموذجا (الإسكندرية: دار الوفاء: 2002)،ص 49

ـ الرؤية العِلمية الجديدة، التي عرفها الإنسان بصفة عامة والأوربي بصفة خاصة، بعدما ظهرت العلوم التجريبية، التي دفعت الإنسان نفسه لمعرفة الظواهر الطبيعية والاجتماعية من خلال الاستعانة بالعقل وخطوات المنهج العلمي، بداية من كوبرنيك / Nicolas Copernic (1473-1543م) مرورا بفرنسيس بيكون، وإسحاق نيوتن/ Issac Newton (1642-1727م) ودافيد هيوم وهي نماذج قُدمت على سبيل المثال لا الحصر.

ـ التطور الكبير للأفكار البرجوازية التي عرفتها أوربا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، خاصة مع ظهور المذهب الإنساني، وهذه الأفكار، «أفرزت تحولات على المستوى الاجتماعي، وساهمت في ظهور طبقة جديدة » [1].

فلقد عملت هذه الأفكار البرجوازية، على بناء إيديولوجيات جديدة وتصورات حديثة، تقدم بها المجتمع البورجوازي، كآليات لمعارضة الكنيسة التي تمسكت بالأخلاق النسكية المسيحية الوسيطية. أما هذه التصورات فإنها تقوم على حق التنعم بالحياة وفق مبادئ منها:

1ـ الإنسان حر، يبني مصيره بيده.

2ـ تحرير الضمير الإنساني من التصورات الدينية.

3ـ تطوير التصور البرجوازي للسياسة.[2]

ومن بين العوامل والأسباب التي ساهمت في ظهور العَلمانية يمكن أن نذكر أيضا:

ـ التطور الكبير للأفكار السياسية، خاصة بعد ولوج العديد من المؤلفات، والتي غيرت من مجرى التفكير السياسي، كمؤلف مكيافيلي الأمير سنة 1513م ومؤلفات جون بودان * / Jean Bodin (1530-1596م)، ومن بين أهمها كتاب الجمهورية، الذي يناصر فيه الفيلسوف دوبو

(1) ـ **ف. فولغين**، مرجع سبق ذكره، ص 17.

(2) ـ المرجع نفسه، ص 17، 18.

* جون بودان: يعتبر أبو العلم السياسي الفرنسي، وممهد السبيل للآراء السياسية والاجتماعية التي جاء بها مونتيسكيو، ومن أهم كتب بودان: الجمهورية.

في الطرح الذي ذهب إليه، و الذي يُساند فيه النظام الملكي الذي لا يعود إلى نظرية الحق الإلهي، بالإضافة إلى مؤلفات عديدة أخرى.

ـ ظهور التفكير التنويري، في مرحلة سميت بعصر التنوير، عرف فيها الفكر والعلم تقدما كبيرا حررت الإنسان من القيود التيولوجية ونصبته مركزا للعالم، فلقد كانت أعمال مونتيسكيو Montesquieu (1689-1755م) وفولتير وروسو Rousseau (1712-1778م) وديدرو وهيجل وكانط... وغيرهم من رواد المرحلة ذاتها والتي كانت بمثابة عصـــــر القطيعة مع الميتافيزيقا الفلسفية وجسدت الفلسفيات الجديدة الاجتماعية والسياسية...الخ. وكان عصر التنوير تكملة لأعمال غروتيوس / Grotius (1583-1654م) وهوبز Hobbes (1588-1675م) ولوك...وغيرهم من الفلاسفة.« كما كانت الأنوار أو Aufklarrung كما تسمى باللغة الألمانية انتصارا للعقل في ميدان العلوم والفنون والآداب...الخ،والتي تم تسخيرها خدمة لتقدم وسعادة الإنسانية » (1).

لقد كان عصر التنوير المشروع الحداثي، الذي عمل على تكريس مبادئ العقل والتقدم والعلم والعَلمانية...الخ؛ أفكار ومبادئ فتحت أفاق جديدة للإنسان الأوربي. و هي من بين المشاريع التي تفتقدها الساحة الفكرية العربية، نتيجة عدم اكتساب القدرة على التنظير في ظل وجود أزمة التنظير من جهة وغياب الشجاعة لفعل ذلك من جهة أخرى. ويُعرف الفيلسوف الألماني هيجل عصر التنوير قائلا: « فلسفة الأنوار، وعلى الرغم من الصعوبات التي صاحبتها، وكانت عائـقا في بلوغها مرحلة المحتوى الموضوعي للعقل، إلا أنها ارتفعت بالتفكير نحو عرش الكون، وأدت إلى انتصار المبادئ الكونية » (2).

ـ قيام الثورة الفرنسية سنة 1789 م، في أعقاب المبادئ الفكرية التنويرية، والتي أسست أولى الجمهوريات العَلمانية، خاصة بعد الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن.

---

(1) - **André Nataf**, Les libres penseurs (Paris : Editions Bordas, 1995), pp 141, 142.

(2) ـ المقولة اقتبست من كاتب: **يعقوب ولد القاسم**، الحداثة في فلسفة هيجل (ط1؛ القاهرة: مركز الكتاب للنشر، 2003)، ص 70.

ـ تطور ظاهرة التمدن، بحيث قضت هذه الظاهرة على الأنماط الاجتماعية القديمة: القبيلة الجماعة والقرية والبادية...الخ، وبالتالي تم القضاء على سلم القيم التي كانت فيها، وعلى حد تعبير المسيري: « لقد خلقت المدن نظام اجتماعي جديد مبني على نمط خاص: العمل، الاستهلاك التجارة، السكن، الوظائف والتوظيف،...الخ.[1]

ـ الهجرة التي عرفتها العديد من الدول الأوربية وأمريكا...الخ ،انطلاقا من الدول المسماة حاليا العالم الثالث، نتيجة الفقر المدقع الذي كان يُسودها والقهر السياسي الذي عمل على تقزيم الأفراد في حقوقهم وحرياتهم، والعوز الفكري الرهيب...الخ، الأمر الذي أدى إلى ظهور أقليات دينية وعرقية في أوربا وبالخصوص في فرنسا وانجلترا، وهو ما دفع إلى سن قوانين تنظيمية أمام ظهور فئة من المواطنين ذوي جنسية الدولة المُستقبلة، لكنهم من أصول افريقية أو آسيوية أو أمريكية الجنوبية...الخ.

وأمام تعدد العوامل والأسباب التي ساهمت في بناء العَلمانية، والتي نعترف بصعوبة ذكرها كلها وتحليلها، نود الإشارة في نهاية هذا المطلب، إلى إحدى العناصر الممهدة لتطور الفكر العلماني، والتي سبق ذكرها في الفصل التمهيدي، ألا وهي تطور الثنائية الجدلية: (الله-الإنسان) داخل الفكر الإنساني، فبدون شك، تطور هذه الثنائية حدد المجرى العام لنظرة الإنسان، حول فكرة الله وموقعها في تفكيره وحول نفسه كفكرة. كما ساهم التطور ذاته ـ على حسب اعتقادنا ـ إلى بروز ثلاث فئات من الناس.

الفئة الأولى**:**هي فئة تأثرت بالطبيعة، وفق أسسها المادية، والمدركة بالحواس. وبالتالي وَجهت الإنسان تجاه الطبيعة دون غيرها.

وعلى حد قول الشاعر الفارسي عمر الخيام * (توفي 1132م) في رباعياته:

نحن تلك الكأس المقلوبة التي تُدعى السماء

(1) ـ **عبد الوهاب المسيري**، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 213.

* عمر الخيام: شاعر فارسي، عرف أكثر على أنه أشهر الرياضيين الذين عرفهم المشرق في العصور الوسطى، بحيث كتب بعض المؤلفات حول الجبر، قدم حلولا هندسية للمعادلات من الدرجة الثانية، كما أنه من المتأثرين بابن سينا، و عمر الخيام هو صاحب الرائعة الشعرية: الرباعيات.

التي تحتها نعيش ونموت كالحشرات

لا ترفع يديـك طالــبا العون

فهي أيضا مغلوبة على أمرها مثلي ومثلك(1).

أما الفئة الثانية: هي فئة تأثرت بالله، وبالأديان التي تعتقد أنه أنزلها، وبالتالي غايتــــها في العالم الأرضي، هو تحقيق رضي الله و بلوغ الخلاص، فالدين بالنسبة لهذه الفئة هو مصدر وجوهر شؤونهم.

وعلى حد تعبير القديس أوغسطين: « إن سلطة الكتاب المقدس، هي أكبر من جميع قوى العقل الإنساني، فحيث التناقض بين الملاحظة العِلمية وهذا الكتاب تهمل الملاحظة » (2).

الطرح نفسه تبناه رجل الدين المصري المعاصر محمد الغزالي بالنسبة للقرآن قائلا: « إن كل من يُعارض تطبيق الشريعة الإسلامية فهو كافر ومرتد عن الإسلام، وإن قيام جماعات أفراد بقتل مثل هؤلاء ـ يقصد: المفكر فرج فودة ـ لا يستوجب عقابهم باعتبار أنهم يقومون بتطبيق الحدود » (3).

وفئة ثالثة: مبنية فكريا على وجود عالمين مُختلفين، مما جعلها تؤسس لتصورات وقوانين تسير شؤونهم الاجتماعية،و تقوم علـــى مـــركزية العـــالم الزماني/الدنيوي، أما فكرة العالم الأخروي/السماوي، فتكون فكرة خاصة بالفرد؛ تنبني على الإيمان والاعتقاد والوجدان، ومنه تؤكد هذه الفئة على البعدين الروحي والمادي للإنسان، عكس الفئة الأولى و الثانية المؤمنتان بالبعد الواحد.

---

(1)- **Omar Khayyâm,** Quatrains, Poèmes choisis traduits et présentés par Vincent Monteil (Paris : Editions Sindbed, 1983), p. 42.

(2) ـ المقولة مأخوذة من كتاب: **محمد كامل ضاهر،** الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي المعاصر، (ط1؛ بيروت: دار البيروني للطباعة والنشر، 1994)، ص 13.

(3) ـ أنظر المحاضرة التي ألقاها محمد الغزالي في : www.ghazali.mohdy.com

وعلى حد تعبير الفيلسوف الفرنسي روبسبير/ Robespierre (1758- 1794م): « تلك المَلَكة التي يستطيع الإنسان أن يقول أنها خاصية به والتي هي أعلى من الموت والفساد، يمكنها أن تتخذ قرارات بذاتها، فهي تعلن عن نفسها بوصفها عقلا ولا تتوقف قدرتها على التشريع على أي شيء آخر، كما لا يمكنها أن تستمد معاييرها من أية سلطة أخرى في الأرض ولا في السماء » (1).

وما الخيام ،والقديس أوغسطين، ومحمد الغزالي، وروبسبير، سوى عينة صغيرة من العينات الكثيرة للفئات الثلاثة، الجلية في تاريخ الفكر الإنساني .

وصفوة القول، إن هذه العوامل والأسباب المذكورة تفاعلت مع حركية تاريخية دءوبة شملت على عناصر أخرى، يتطلب تبيانها دراسة أدق، ومنه لا يمكن ـ وعلى حسب اعتقادنا ـ قبول الفكرة التي تتبنى الميلاد البيولوجي للعلمانية، بمعنى ميلاد تم في لحظة واحدة ومحددة.

المطلب الثاني: إشكالية العَلمانية والأخلاق.

إذا كانت مَسألة تعريف العَلمانية وتحديد مسارها التاريخي من بين الإشكاليات المتشعبة و الشائكة، التي يواجهها الباحث وهو بصدد دراسة موضوع العَلمانية، فإن هذه العناصر الغامضــة لا تُمثل لوحدها العائق الوحيد، على اعتبار أننا نجد إشكاليات ما تزال بدورها مسائل صعبة وحساسة، تضاربت الآراء والدراسات حولها، على غرار إشكالية العَلمانية والأخلاق.

بالفعل؛ شكلت إشكالية العَلمانية والأخلاق، العقبة التي حالت دون تحديد العديد من المقومات الجوهرية التي تقوم عليها هوية الخطاب العلماني من جهة ودون التوصل إلى إقناع أكبر عـــدد ممكن من الأفراد و الفئات والمجتمعات، بضرورة قبول المشروع العلماني من جهة أخرى. ويتحدث برهان غليون عن هذه المسألة قائلا: « لعل أكثر ما يظهر فيه قصور العقلانية العَلموية هو ميدان الأخلاق (...) ولا نعني بالأخلاق مكارم القيم أو مبادئ السلوك الحسن وهو المعنى

(1) ـ **هربرت ماركيوز**، العقل والثورة، تر. فؤاد زكريا (ط2؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)، ص 32.

الضيق والعامي لها، وإنما مجموع القيم والأفكار الموجهة للسلوك والمساعدة على تكوين اختيارات عامة تؤدي إلى تكوين صورة عن المدينة كما تراها كل حضارة وكل مجتمع » [1].

إن تطور العَلمانية، حمل معه مشروع علمنة الأخلاق والقيم الدينية على أساس المقومات التي تقوم عليها، بحيث كان المشروع بمثابة الهدف الرئيسي المرجو تحقيقه من أجل الحفـــاظ على حقوق الإنسان من جهة وتحديد واجبات الفرد تجاه الفرد الآخر والدولة في الآن نفسه من جهة أخرى. غير أن هذا الهدف وطبيعته شكل نقطة ارتكاز واستدلال في أيدي المعارضين للفكر العلماني، بحجة عدم تلاءم طبيعة العَلمانية والأهداف التي ترجو تحقيقها مع طبيعة القيم والأخلاق الدينية التي سادت مذ ظهرت الأديان التوحيدية، الطرح الذي استثمروه هؤلاء المعارضون كذريعة لتفسير أزمة القيم التي يعيشها العالم المعاصر، باعتبارها أزمة خلفها تراجع الدين والقيم التي يحملها أمام تنامي العلمنة.

لذا فإن؛ الربط الذي عمل بعض المفكرين إقامته بين الفكر العلماني وأزمة القيم والأخلاق التي يعيشها العالم اليوم وعلى أساس معادلة واضحة الثوابت والمتغيرات: أسباب = نتائج، يدفعنا لنتساءل ونطرح الإشكالية التالية ـ مادامت الإشكالية نفسها تفرض ذاتها ـ : هل بالفعل العَلمانية تحمل في طياتها قيما أخلاقية توجه سلوك الفرد في مختلف تعاملاته اليومية، أم هي عبـــارة عن ممارسة نمطية تخضع لقيم نسقية ثابتة ؟ و بصيغة أخرى، هل ما يُسمى علمنة الأخلاق، قد سمح في بناء سلم قيم أخلاقية سليمة ومنظومة مبادئ إنسانية جديدة، حققت للفرد إنسانيته ؟

وقبل التطرق للإجابة ـ التي لن تكون سهلة وبسيطة ـ نود الحديث عن موضوع الأخلاق أو ما يسمى باللغة الفرنسية L'éthique .

الأخلاق في اللغة العربية مشتق من الخلق، وهو العادة والطبع. ويُطلق المصطلح على أفعال الإنسان سواء، كانت مستحبة أو مذمومة، وبالتالي فهي تتميز بقيم متعالية.[2]

---

(1) ـ **برهان غليون،** اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية (الجزائر: موفم للنشر، 1993)، ص 267.

(2) ـ **محمد علي كبسي،** مرجع سبق ذكره، ص 207، 208.

يُعرف جميل صليبا الأخلاق قائلا: « عبارة عن مجموعة من المبادئ ذات الصيغ القانونية تتدخل في توجيه وتنظيم سلوك الأفراد ومختلف تعاملاتهم داخل المجتمع وذلك وفق قيم وأهداف محددة، هذه المبادئ كثيرا ما تأخذ صبغة تأديبية » (1).

أما أحمد زكي فإنه يُعرف القانون الأخلاقي، في معجمه قائلا: « القانون الأخلاقـــي هو مجموعة من القواعد والمبادئ التي يعرفها ويقبلها أعضاء الجماعة والتي يتعرض كل من يخرج عليها لعقوبات اجتماعية على درجات مختلفة من الشدة» (2).

المتمعن في التعاريف المختلفة لمصطلح الأخلاق ـ على الأقل تلك التي تم ذكرها آنفا ـ يُلاحظ أنها تتميز بالتعالي كوسيلة من وسائل تجسيد مجتمع شمولي، يقوم على الأخلاق والقيم نفسها عند كل الأفراد والتي تتسم بدورها بالكلية والشمولية.

وكما سبق الإشارة إليه في الفصل التمهيدي، المبحث الثالث، المطلب الثالث، بأن مسعى تحقيق السلطة، يتجسد في الوصول إلى اكتساب المصادر المؤدية إلى القوة والسيطرة ، فإن الهدف الذي سعت إلي تحقيقه الأخلاق الشاملة والثابتة ـ الدينية بالخصوص ـ من خلال اكتساب القوة والهيمنة، هو السلطة المعنوية الرمزية على الأفراد والمجتمع بصفة عامة، وهو الأمر الذي خلق صراعا كبيرا بين القوانين الأخلاقية الثابتة والحريات الفردية والجماعية، باعتبار أن هذه القوانين تمارس سلطة وتفرض خضوع الأفراد لها انطلاقا من : « يجب أن تفعل هذا، ولا يجب أن تفعل ذاك » ، المبدأ الذي وإن كان له هدف، فإنه يتمثل في إذابة الإرادة والحرية الفردية داخل الجماعة كلية، الجماعات التي تقوم على قيم وأخلاق ثابتة/ شاملة ومحددة المعالم، وعلى الفرد احترامها وتطبيقها مهما كان رأيه فيها،و هو الطرح الذي رفضه العديد من المفكرين جملة وتفصيلا، على اعتبار مَسألة الأخلاق والقيم القبلية هي ميزات العصور القديمة البالية. فيعتبر الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر/ Jean-Paul Sartre (1905-1980م)، « أن إمكانية وجود مجتمع وأفراد وأخلاق يستوجب الأمر على الفرد ممارسة حريته، بحيث يكون وجود الفرد الحر قبلي،

(1) ـ **جميل صليبا**، معجم سبق ذكره، المادة: الأخلاق، ص 49.

(2) ـ **أحمد زكي بدوي**، معجم سبق ذكره، المادة: القانون الأخلاقي، ص 273.

تتجلى خيريتـــه في الأعمال الصغيرة التي يقوم بها بكل حرية، والتي تسمح ببروز القيم الموجودة في العالم العقلاني، لتأخذ مجالها العَملي عن طريق الفرد » [1].

لا يمكن لنا في أي حال من الأحوال ـ ولو معرفيا ـ نكران أن الدين والقيم التي يحملها، تفقد كل حضورها في النشاطات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والقانونية والأخلاقية...الخ، في المجتمعات العَلمانية، لأن الدين والقيم التي يقوم عليها، تصبح فردية ومنه تلك القيم ـ على حد تعبير طيبة ماهروزادة ـ « تصبح ليس لديها تأثير على سعادة الإنسان الدنيوية، وعليه ينبغي الإعراض عنها، لتبقى فردية، شخصية » [2]، إلا أننا لا يُمكن في الآن نفسه، اعتبار أن علمنة الأخلاق النُسكية القديمة قد فتحت أفاقا جديدة للإنسان الحديث والمعاصر.

وعليه، فلقد كان من المُهم عَلمنة الأخلاق وإخراجها من مجالها الشمولي والعقابي والردعي والإجباري...الخ، إلى مجال عملي مُتغير يتعلق بغايات الفرد من جهة والجماعة من جهة أخرى الأمر الذي لم يكن ممكنا في العصور القديمة، خاصة الوسيطية منها، على اعتبار ـ على حد قول المسيري ـ «القوانين الأخلاقية لا تستند، إلى أي أساس مادي محسوس، بل مصدرها ومرجعيتها روحي مستمد من النصوص الدينية والتقاليد التي صاحبتها » [3]، فالنظرية العَلمانية، تؤمن كل الإيمان، بإمكانية تأسيس الأخلاق على أساس المنفعة الدنيوية والمصلحة الإنسانية، وفق أطر احترام حريات الأفراد والأقليات والجماعات، وعلى حد تعبير المفكرة طيبة ماهروزادة قائـلـــة في هذا الصدد: « العَلمانية تؤمن بالتقوى النافعة بدلا من منفعة التقوى » [4]، وعليه تحقيق عَلمنة الأخلاق، كان يجب أن يَمُرَ عن طريق إخراج الأخلاق من بوتقة الدين وإخضاعها إلى التجربة الإنسانية، باعتبارها مسألة اجتماعية. الأمر الذي سيحدد ـ ولو نسبيا على حد اعتقادنا ـ آليات انتقال الفرد من مجال الأخلاق النظرية القبلية إلى مجال الفعل الأخلاقي.

---

(1) - **Jean Baubérote et Guy Gauthier et autres**, op.cit., pp. 335, 336.

(2) ـ **طيبة ماهروزادة**، مرجع سبق ذكره، ص 140.

(3) ـ **عبد الوهاب المسيري**، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 315.

(4) ـ **طيبة ماهروزادة**، مرجع سبق ذكره، ص 211.

لقد بدا لنا ـ ونحن بصدد دراسة إشكالية العَلمانية والأخلاق ـ أنه ليس من الممكن فهم طبيعة العقل الأخلاقي، ما لم يتم فهم ودراسة واقع العلاقات البشرية بصفة عامة وميزات واقع كل مجتمع /طبقة اجتماعية على حدى بصفة خاصة، وكما سبق الإشارة إليه في الفصل التمهيدي، المبحث الثالث، المطلب الثاني، فإن نظرة الفرد إلى نفسه من جهة والى المحيط الذي يعيش فيه من جهة أخرى، تنطلق أساسا من طبيعة الخطاب الذي يُؤسسه حول العالم، والأمر ينطبق هاهنا، حينما نتحـــدث عن الأخلاق، بمعنى تأسيس الإنسان للأخلاق، تنطلق من نظرته الفكرية تجاه العالم الذي يعيش فيه.

إن مشروع عَلمنة الأخلاق الذي تبناه الفكر العلماني لا يمد بأي صلة ـ على حسب اعتقادنا ـ بالمشاريع الفكرية الأخرى الرامية إلى تجسيد النظرة الأخلاقية من أجل أغراض معينة، باعتبار الأخلاق بصفة عامة لا تتماشى مع هذه المشاريع، التي همشت الجانب القيمي والإنساني، نتيجة مادية متوحشة؛ قائمة سياسيا على مبدأ السلطة والسيطرة ...الخ، واقتصاديا على مبدأ استغلال العمال والقيمة المضافة...الخ، وعسكريا على مبدأ الحرب والقتل والاستعمار... الخ، وفكريا على مبدأ أحادية؛ النظرية والفكر...الخ. وإن كان يَهدف مشروع علمنة الأخلاق، فإنما يهدف إلى تحديد المعايير الأخلاقية داخل المجتمع دون حصول صراعات بين الأفراد، عكس المشاريع المادية والإلحادية و الرأسمالية المتوحشة والعدمية...وغيرها ـ الآنفة الذكرـ وعلى حد تعبير المسيري: «النظرية الأخلاقية في الفكر العلماني، تتبنى في أغلب الأحيان النظرة النفعية في التعاملات الاجتماعية من خلال علمنة العلاقات الإنسانية عن طريق وضع قوانين تحمي المصالح الفردية والجماعية، ليصبح المجتمع مصدرا للقيم والأخلاق » (1).

يُمكن لنا القول؛ بأن هذه الفكرة تقترب إلى حد كبير إلى نظرية أخلاق المنفعة التي تفلسف فيها كل من جيرمي بنتام / Jérémy Bentham (1748-1832م) وجون ستيوارث ميل/ Mill (1773-1836م)، « اللذان أسسا مذهب المنفعة الذي يعتمد على معيار الصواب والخطأ، وهو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » (2).

---

(1) ـ **عبد الوهاب المسيري**، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 183.

(2) ـ **أحمد عبد الكريم**، بحوث في تاريخ النظرية السياسية (ط1؛ الكويت: قسم البحوث والدراسات العربية للمنظمة العربية للتربية والعلوم، 1972)، ص 113.

أما عَلمنة الأخلاق في الخطاب السياسي، فهو يعني جعل القانون الأخلاقي عبارة عن طرف في المعادلة التي تجمعه مع الحرية الفردية من جهة والفعل الأخلاقي من جهة أخرى، باعتبار أن القانون الأخلاقي يجب عليه الخضوع إلى مبدأ القوانين الوضعية، التي تتبنى حرية الفـــــرد في اختياره للنمط الأخلاقي الذي يريده والذي يتماشى مع اختيارات الآخرين، دون إحداث صراع يجعل احترام القيم الأخلاقية ضرورة. لذلك تصبح الأخلاق في الخطاب السياسي على حد تعبير دومينيك لوكور: « عبارة عن عقد وإجراءات يتفق عليها أعضاء المجتمع، من خلال نصوص تشريعية وممارسات يومية تجسدها » [1].

وصفوة القول، هو أن النظرة العَلمانية وعلى الرغم من تنامي اللاعقلانيات المتطرفة واللاأخلاقية؛ كالشذوذ والإرهاب والقتل والتطرف والانتحار عن طريق التفجيرات والسيارات المفخخة "الكاميكاز" والجنس الاصطناعي،السادية/le sadisme والمازوكية/ le masochisme تقديس الآلة...وغيرها من اللاعقلانيات، تبقى محاولة في تجسيد عالم عقلاني مشترك يكرس أخلاق علمانية/وضعية وإنسانية، تفتح المجال لكل فرد لممارسة حريته، وفق مبدأ احترام حرية الآخرين، في مرحلة من أكثر المراحل حاجة إلى عَلمانية إنسانية ـ نحن نعترف أن العديد من التجارب العَلمانية، كرست بعض السلبيات، وأقامت عقبات لبناء مجتمع إنساني وأخلاقي، لأسباب عديدة، لسنا هنا في مقام ذكرها وسنتناولها في الفصل الثالث ـ في ظل تحطم النظرة النيشاوية التي تنطلق من أن: « أخلاق الضعفاء هي التي تسيطر على النموذج الحضاري الغربي، من خلال وضع الضعفاء أخلاق تتناسب مع وضعهم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، كالخلاص والتضامن والإخاء والخير...الخ » [2]، أمام تنامي أخلاق وقيم الطبقة المُسيطرة على العالم- الطبقة القوية و المهيمنة- التي أسست أخلاق القوة، من منطلق امتلاكها لقوة المال والسياسية والعسكر والسلطة...الخ. لتظل العَلمانية الإنسانية السبيل الحقيقي لأنسنة العلاقات المادية والقيم السائدة اليوم وفق مبادئ احترام الآخر والتسامح والمشاركة وأنسنة النظرية العِلمية، التي يجب أن تخدم الإنسانية ـ كحالة حياة مستمرة ـ وأخلاق العمل والوظيفة والمُـــمارسة /

---

(1)- **Dominique Lecourt**, Op.cit., p. 238-244.

(2)- **Friedrich Nietzsche**, Ainsi parlait Zarathoustra, Trad. Maurice Condillac (Paris : Edition Gallimard, 1971), p. 34.

La déontologie ...الخ. وذلك لبناء عالم مشترك، غايته هو الإنسان مهما كانت ميزاته؛ العرقية والدينية واللغوية والثقافية...الخ.

المطلب الثالث: العَلمانية بين تيار الرفض والمعارضة وتيار النقد والمراجعة.

لقد علمتنا النظريات التجارية المعاصرة، أن نجاح أي سلعة يتأكد من خلال انتشارها في الأسواق العالمية ومدى إقبال المستهلكون نحو اقتنائها ـ على الرغم من أن هذا الطرح يحتـــاج إلى تحليل ودراسة ـ إلا أن هذا الطرح لا ينطبق على النظرية الفلسفية والسياسية، بحيث يعتبر انتشار أي تجربة فلسفية أو سياسية، لا يدل بتاتا على نجاحها، وتمكنها من فرض أفكارها ومبادئها، وإن حصل لها وأن نجحت، فإن ذلك يحدث لفترة زمنية محدودة. والأسباب التي تؤدي لذلك متعددة ومتنوعة، خاصة بوجود نظريات وأفكار معارضة لها. و إن دل كل هذا فإنما يدل على أن مختلف الأفكار مهما كانت طبيعتها، خضعت لتطور تاريخي وتفاعل فكري يحددان لها طبيعتها من جهة وقدرتها على الاستمرار من جهة أخرى.

العَلمانية هي إحدى هذه المذاهب التي تحمل في ثناياها مواطن ضعفها ونقدها ومعارضتها سواء كان من ينتقدها ويعارضها؛ من الغربيين الذين يعتبر موطنهم مهد الفكر العلماني، أو كان ذلك من المشرقين والعرب بصفة عامة. فبظهور العديد من النظريات النقدية والمعارضة للعلمانية اشتدت حدة النقاش الفكري والسياسي والقانوني...الخ حولها بين معارض وناقد؛ ينطلق من منطلق الرافض لها، وباحث ومراجع؛ ينطلق من منطلق إعادة دراسة العَلمانية وتعديلها.

حينما نفتح مجال المُساءلة حول نجاح أو فشل العَلمانية اليوم، فإننا نكون قد فتحنا مجال التفكير فيها وفي إطار فلسفي عام، لأننا نعتقد أن العَلمانية مشروع لم يكتمل. كيف لا ؟ و هي التي تعرف قبل أي وقت مضى، نقدا لاذعا ومعارضة شديدة، فإذا كانت الحداثة مشروعا لم يكتمل على حد تعبير الفيلسوف الألماني هابرماس، فكيف للعَلمانية التي هي وجه من أوجه هذه الحداثة أن تكون كاملة، وبأتم معنى النجاح.

وأمام اعتقاد بعض الفلاسفة والمفكرين ورجال السياسة، بأن العَلمانية لم تستهلك بعد شروط وجودها، رغم الأزمات التي تعانيها اليوم؛ نتيجة ظهور معطيات جديدة، طالب هؤلاء بتعديل المفهوم وإعادة تبيئته في المناخ الفكري والسياسي والاقتصادي...الخ الجديد و هو ما ذهب إليه

« المفكر الأمريكي إرفنج كريستول / Irving Kristole، الذي يرى في إحدى دراساته بأن العَلمانية ليست سوى رؤية دينية حققت انتصارا على كل من اليهودية والمسيحية، باعتبارها رؤية شاملة تحتـــــوي على مقولات دينية ولاهوتية وميتافيزيقية عن وضع الإنسان » [1]، لقد حاول إرفنج كريستول ـ على حد قول المسيري ـ دراسة العَلمانية من وجهة نظر نقدية للنتائج السلبية التي خلفتها، ويتحدث عن هذه النتائج في المجتمع الأمريكي قائلا: « لقد بلغت العَلمنة في الولايات المتحدة الأمريكية، أرقاما قياسية، إذ لم يَعد الدين بالنسبة للفرد الأمريكي سوى نوع من المهدئات النفسية، التي تساعده على تحمل التوتر والضغط » [2]، وأمام مختلف النتائج التي خلفتها العَلمانية على المجتمع الغربي يُطالب كريستول قائلا: « (...) بإعادة الاعتبار للفكر العلماني من خلال التعمق في الدراسة »[3].

ومن جهته، يدعو دومينيك لوكور إلى إعادة تصحيح الأخطاء التي وقعت فيها اللائكية/العَلمانية، ففرنسا اليوم -على حـد تعبيره- تعيش سيناريو آخـر مشابـه للفتـرة الممتدة بين 1984 و 1989 م، نتيجة لظهور العديد من الأزمات، كأزمة ارتداء الزي الإسلامي [الحجاب] وقضية الرموز الدينية و مسألة الحريات الفردية...الخ، فهذه الأزمات استمرت في البروز في المجتمع الفرنسي، الأمر الذي يُؤكـد ـ على حسب قول لوكـــور ـ « (...)على أن العديد من الفرنسيين، لم يستوعبوا حتى اليوم، المفهوم الحقيقي للعَلمانية / اللائكية وكيفية تجسيدها على الواقع، خاصـــة في المؤسسات التربوية، وبالتالي أصبح أكثر من اللازم، إعادة التفكير فيها، لإيجاد مناهج جديدة لتطبيقها، وذلك من أجل الحفاظ على هذا النمط من الحياة » [4].

(1) ـ **عبد الوهاب المسيري**، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 101.

(2) ـ المرجع نفسه، ص 102.

(3) ـ المرجع نفسه، ص 103.

(4)- **Dominique Lecourt**, op.cit., pp. 253, 254.

وهو الطرح نفسه الذي تبنته المفكرة الفرنسية نتالي لوكا [*] / Nathalie Luca، حين تتحدث عن التجربة اللائكية الفرنسية في كتابها Les sectes قائلة: « على الرغم من الامتداد الكبير الذي عرفته اللائكية في فرنسا والاعتراف دستوريا وبصفة رسمية، بالصفة العَلمانية للجمهورية الفرنسية إلا أن المؤشرات الاجتماعية، كانت تؤكد على ظهور المزيد من الأزمات والصراعات الجديدة (...) وأمام هذه الأزمات وعودة الكنيسة وبعض الجمعيات الدينية إلى الساحة سياسية، على النخبة العَلمانية إعادة النظـــر في الأطر التنظيمية للعلمانية، من اجل عدم تعارضها، مع الوضعيات الجديدة التي يعرفها المجتمع الفرنسي »[(1)].

لقد سبق وأن بينا، أنه لا يُمكن فصل موضوع العَلمانية عن المشروع الحداثي السياسي العربي، على اعتبار وجود نخبة من المفكرين المعاصرين الذين حاولوا تبني تبيئة العَلمانية ومبادئها في الوطن العربي، فكان حضور المفهوم بقوة، على الأقل في ثنايا الفكر العربي المعاصر.

فنجد من بين هؤلاء المفكرين العرب، من حاول وطالب الاستفادة من العَلمانية على غرار ما ذهب إليه المفكر المغربي المعاصر محمد عبد الجابري، بحيث تبنى مبدأ إمكانية التخلي عن مفهوم العَلمانية، لأن جذوره غربية، إلا أنه أوصى بالتشبث بمحتواها العقلاني، باعتباره من الذين دعوا إلى الدفاع عن الديمقراطية والعقلانية في الحياة السياسية العربية[(2)].

أما المفكر الجزائري المُغترب في فرنسا، محمد أركون، فإن دراسته جاءت أكثر وضوحا من تلك التي قام بها الجابري ـ على حسب اعتقادنا ـ باعتبار أركون يتجاوز ثنائية الرفض والقبول ويُركز على بناء أنساق فكرية وعلوم جديدة "علم الإسلام/ L’islamologie" وفق بحوث تاريخية علمية/ مقارنة، وعلى حد تعبير كمال عبد اللطيف: « يحاول محمد أركون توسيع مجال التفكـــير في العَلمانية ومن هنا إلحاحه على ضرورة النظر في المفاهيم التي ترتبط بهذا المفهوم،

---

[*] نتالي لوكا: كاتبة وعالمة اجتماع فرنسية معاصرة، مهتمة بدراسة وتحليل التجربة العَلمانية [Laïque]وهي عضوة في جمعية أصدقاء اللائكية.

(1)- **Nathalie Luca**, Les sectes (Paris : Presse universitaire Française, 2002), p. 12.

(2) ـ **محمد عبد الجابري**، الخطاب العربي المعاصر، (ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 1982)، ص 129.

والتي غالبا ما ترتب في إطار تقابلات ثنائية: حق ديني/حق وضعي، عقلاني/خيالي، عقل/وحي...الخ، وبالتالي تفكيك هذه المفاهيم، سيسمح ببلورة نتائج جديدة*» (1) .

كل ما سبق التطرق إليه، كان الاستدلال ببعض النماذج الفكرية التي دعت إلى ضرورة توسيع مجال التفكير في العَلمانية وتصحيح أخطائها، أما الناقد والمعارض للعَلمانية، فلقد كان كثير الحركة وكثيف الإنتاج الفكري، سواء تعلق الأمر بردود الأفعال الصادرة من رجال الدين أو تعلق الأمر بالأعمال الفكرية التي يؤلفها معارضو الفكر العَلماني؛ غربيون كانوا أو عرب، فالمفكر جون كين الذي سبق وأن اشرنا إليه في المبحث الأول لهذا الفصل، وبعدما كان من العلمانيين الأوائل غيرَ من منظوره الفكري، بعدما أعلن، على أن الدعوة العَلمانية أخفقت في خلق جو التسامح، وكما يشير إليه عبد الوهاب المسيري في كتابه <u>العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة</u>، الجزء الأول، أن من بين أسباب ردة جون كين عن العَلمانية هي اعتباره بأن العَلمانية لم تف بوعودها، سواء على المستوى العالمي؛ أين انتشرت العنصرية والجريمة الدينية أو على مستوى دول العالم الثالث حيث تحالفت العَلمانية مع القوى العسكرية والفاشية وبالتالي يجب الحديث عن ما بعد العَلمانية(2).

لقد تبنى المفكر وعالم الاجتماع الانجليزي ريجمونت بومان- لأسباب سبق وأن درسناها في المطلب السابق- إشكالية العَلمانية والأخلاق، فرفض بومان العَلمانية، لأنها لم تتوصل إلى بناء عقل أخلاقي، فغياب الأخلاق والمطلق الديني ـ على حد تعبيره ـ أدى بالإنسان التمحور حول الجسد، الذي أصبح مركزا للصراع والحروب.(3)

---

* للمزيد من المعلومات أنظر: **محمد أركون**، <u>العلمنة والدين</u>، ترجمة: هشام صالح (ط1؛ لندن: دار الساقي، 1995) أو كتاب :

Mohamed Arkoune, <u>Pour une critique de la raison Islamique</u> (Paris : Ed : Maison neuve et La rose, 1984).

(1)ـ **كمال عبد اللطيف**، مرجع سبق ذكره، ص 75.

(2) ـ **عبد الوهاب المسيري**، <u>العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة</u>، ص 110.

(3) ـ المرجع نفسه، ص 108.

إلى جانب ما تقوم به الكنيسة اليوم في إعادة بعث عمليات التبشير سواء في الغرب أو على الأراضي العربية والأسيوية، بالخصوص الكنيسة البروتستانتية (1).

أما التيارات العربية المعارضة للعلمانية ـ المشرقية بالخصوص ـ فلقد كان لها رد فعل عنيف، سواء تعلق الأمر بالتيارات الفكرية أو الدينية أو السياسية. فلقد تبنت نخبة دينية وفكرية إسلامية وعربية مُعينة، معارض العَلمانية واعتبرتها نزعة صليبية، كما جاء في شعاراتها، ومنه طالبت المجتمعات العربية والإسلامية إلى الوقوف كحجر عثرة في طريق تغلغلها فيها. وتجسد هذا الـــــرفض في خطابات المؤسسات الدينية (المساجد، الزوايا، الجامعات الإسلامية)، الأحزاب و الجمعيات ذات التوجه الإسلامي و كذلك العديد من المفكرين.

لعل المفكر السعودي سفر الحوالي، كان من بين أشد المعارضين للمذهب العلماني. كيف لا؟ وهو الذي اعتبره وباء ـ كما جاء في كتابه المعنون <u>وباء العلمانية</u> ـ قائلا: « العلمانية وباء مُني به العالم الإسلامي واقتدت به بعض ضعفاء النفوس والإيمان من أذناب المستشرقين والمستنيرين » (2).

وهو الطرح الذي تبناه المفكر عماد الدين خليل، حين يعتبر: « أن المجتمع العلماني يتمزق فيه الإنسان، بناء على تمزق مصيره، وتزدوج شخصيته ،اعتمادا على الثنائية التي اصطنعها بين المادة والوجدان » (3).

إذا كان سفر الحوالي أشد المعارضين للعلمانية ـ كما سبق ذكره ـ فإن المفكر عدنان النوحي ؛ هو أشد أشد المعارضين، بحيث يقول في كتابه <u>الشورى لا الديمقراطية</u> : « العَلمانية فصل الدين عن الدولة، هو كفر صريح » (4).

---

(1)- **Rachid Grim** ‘’ L’Islam et occident, une opposition séculaire’’, <u>El watan</u> N° 4922 (21 Janvier 2007, Algérie), pp. 14, 15.

(2) ـ **سفر الحوالي،** <u>وباء العلمانية</u>، (ط1؛ البليدة: دار ابن تيمية، 1988م)، ص 83.

(3) ـ المرجع نفسه، ص 109.

(4) ـ المقولة مقتبسة من كتاب: **محمد إبراهيم مبروك،** <u>حقيقة العلمانية والصراع بين العلمانيين والإسلاميين</u> (ط1؛ مصر: مطبعة الإشعاع الفنية، 2002)، ج2، ص 158، 159.

تجدر الإشارة في السياق ذاته، أن هذه الأطروحة ليست بالجديدة على الفكر الإسلامي فإننا نجد، منذ العصور الأولى لانتشار الإسلام، التمسك بالشريعة الإسلامية، كمصدرين لتسيير شؤون الناس، ليتحول المصدرين، لأساس بناء مشروع الدولة الإسلامية ـ خاصة مع التيار السلفي والسلفي/الجهادي ـ وهو الأمر الذي نظر له بعض الفقهاء، ومنهم نجد ابن تيمية، الملقب بشيخ الإسلام حين يقول: « لا ريب أن من لم يعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله على رسوله فهو كافر، فمن استحل أن يحكم بين الناس بما يراه هو عدل مَكَن غير إتباع ما أنزل الله فهو كافر » [1].

لم يكن ابن تيمية الوحيد الذي نظر إلى مشروع الدولة الإسلامية، بل هناك العديد من رجال الدين و المفكرين الإسلاميين، لا يسمح السياق لذكرهم كلهم، إلا أن مثل هذه الفتاوى كانت مرجعية للعديد من المفكرين العرب الذين تبنوا فكرة الدولة الدينية على غرار جمال الدين الأفغاني (1839-1897م) أحمد بن عبد الوهاب (1703-1792م) المودودي (1903-1979م) السيد قطب (1906-1966م) منظر الإخوان المسلمين حسن البنا (1906-1949م)...الخ، كما كانت الفتاوى نفسها مرجعا للحركات الإسلامية المسلحة والجهادية، خاصة في الجزائر"الجبهة الإسلامية المسلحة"، "الجماعة الإسلامية المسلحة" و"الجماعة السلفية للهجرة والتكفير" و "تنظيم القاعدة في المغرب الإسلامي" ...وغيرها.

تجدر الإشارة إلى أن هذه المسألة الخطيرة و الصعبة الفهم في الآن نفسه، سنحاول التطرق إليها لاحقا في الفصل الثالث، المبحث الرابع، المطلب الثاني.

ما يُمكن قوله، هو أنه على الرغم من الوجود المكثف لفكرة رفض الآخر، انطلاقا من فكرة التمسك بالذات ـ ذات بقيت مجهولة لحد الآن ـ التي كان يُؤمن بها العديد من رجال الدين والمفكرين العرب والمسلمين، فإن الأمر لم يمنع من ظهور مذاهب إسلامية أخرى معتدلة، تتقبل النقاش والحوار وتتعامل بمنطق العقل وعلى حد تعبير المفكر فهمي هويدي : « هناك العديد من المفكرين المسلمين المعاصرين، من منهم يُؤمن بالحوار وتقبل الآخر: كيوسف القرضاوي

---

(1)- **رجب بودبوس** ، الدين و العقل،(تونس:الدار العربية للكتاب،1988)، ص 56.

أحمد العسال، محمد سليم العوا، راشد الغنوشي، وعبد الغفار عزيز وعادل حسين وأحمد داوود أوعكو (...) وجماعة المعهد العالي للفكر الإسلامي وغيرهم » [1].

وعلى ضوء ما سبق قوله عن التيار الإسلامي الرافض للعلمانية، لم يكن بإمكاننا أن نتجاوز السؤال الذي يرفض نفسه هاهنا و المتمثل: ما هي الأسباب التي أدت إلى رفض العَلمـــانية من قبل هذا التيار ؟

لقد حاولنا الإجابة عن هذا السؤال من خلال ذكر الأسباب المختلفة التي يعتقد بها التيار السابق الذكر، والتي استقيناها من بعض الكتب التي تطرقنا إليها، و تتمثل هذه الأسباب كالتالي:

ـ اعتبار التيار العلماني، تيارا منافيا للدين الإسلامي، وعليه فهو حكم بغير ما أنزل الله.[2] بحيث يستشهد بعض المفكرين بالآيتين 150 و 151 من سورة النساء « **إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلا (١٥٠) أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا (١٥١)** »[3].

ـ نشر الردة والكفر، نتيجة إقصاء الشريعة أمام بروز القوانين الوضعية والعلمانية.[4]

ـ انتشار الجريمة والتعاملات اللاأخلاقية من خلال تطور السينما وقيم الربح والاستهلاك على حساب الأخلاق الدينية.[5]

ـ إعداد برامج دراسية عِلمانية وعلمية.

---

(1) ـ **عبد الوهاب المسيري**، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 124.

(2) ـ أنظر كتاب: **محمد البهي**، العلمانية وتطبيقاتها في الإسلام (دون طبعة؛ مصر: دار الكوثر للنشر، 1989).

(3) ـ سورة النساء، الآيتين 150-151.

(4) ـ **محمد شاكر الشريف**، من رسالة العلمانية وثمارها الخبيثة (دون طبعة؛ القاهرة: دار الفكر العربي، دون تاريخ)، ص 8.

(5) ـ **عبد الوهاب المسيري**، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 28، 29.

ـ الدور الجديد الذي بدأت تلعبه المرأة، داخل المجتمعات الإسلامية (العمل، الدراسة والتعليم، حرية الانتقال، ممارسة الرياضة...الخ).

ـ الدعوات الكثيرة لقيام دول عربية علمانية.

ـ العلمانية، تساعد الغرب على نشر حضارتهم وتعزيز مصالحه الاقتصادية وتجسيد استعمار جديد.[1]

ـ نشر الفكر الإلحادي الذي يعد كفرا وبالتالي يجب محاربته بشتى الوسائل.[2]

ـ انهزام الجيوش العربية في الحرب العربية الإسرائيلية سنة 1967م (النكبة كما يُسميها البغض)

وصفوة القول ـ وكما سبق ذكره في بداية المطلب ـ ليس هناك أي مشروع فلسفي أو فكري أو سياسي...الخ، قد حقق البقاء الأبدي في الساحة الفكرية، فكل مرحلة من المراحل التاريخية تكون فيها شروط بروز نظرية ما، وقد تزول في مرحلة قادمة، والأمر قد ينطبق على العَلمانية في حالتين:

ـ تنامي النزعات الراديكالية لها، وخروجها من الجانب المعرفي إلى مجال الترهيب، والقتل والتكفير...الخ.

ـ عدم قدرة أو تماطل العلمانيين المعاصرين من إعادة النظر في العيوب والعناصر الشائكة التي أفرزتها العَلمانية فلسفيا وسياسيا، وتكييفها مع المستجدات الراهنة.

---

(1) ـ **عبد الإله بلقزيز**، القومية والعلمانية (ط1؛ بيروت: دار الكلام للنشر، 1989)، ص 78.

(2) ـ **محمد شاكر الشريف**، مرجع سبق ذكره، ص 09.

المبحث الثالث: الأسس الفلسفية للعلمانية.

إننا نعتقد كل الاعتقاد، انه وفي حالة ما إذا وُجد جانب من العَلمانية، لم يعرف دراسة وتحليلا عميقا وجادا، هو دون أي شك جانب الأسس الفلسفية التي يقوم عليها المذهب العلماني، فجل الدراسات المقدمة حول الموضوع، ـ على الأقل الدراسات التي اطلعنا عليها ـ لم تعطي الكثــير في بحثها عن الأسس الفلسفية، ولعل الدليل الحقيقي على ذلك، معظم التعاريف المقدمة، والتي ترى أغلبها، أن العَلمانية تقوم على فصل الدين والدولة، دون الخوض في تبيان أسس أخرى.

لعل الأمر نفسه، دفعنا إلى دراسة العَلمانية من جانبها الفلسفي، من خلال تبيان الأسس الفلسفية والنظرية التي يقوم عليها، والغاية من ذلك إعطاء فهم جديد للعَلمانية، يسمح بإعادة استخدام المصطلح نفسه في المشاريع الفكرية المستقبلية، وتصحيح أخطائها والنتائج السلبية التي تفرزها تطبيقاتها العملية.

ونحن نرى أن بعضا من الأسس الفلسفية للعلمانية هي كالآتي:

المطلب الأول: الفصل بين الدين والدولة.

لقد سبق لنا دراسة إشكالية السلطة: الصراع بين الدين والسياسة، في الفصل التمهيدي المبحث الثالث، المطلب الثالث، وبينا مركز وأسباب الصراع بين كل من المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية وسعي كل واحدة من هاتين المؤسستين الوصول إلى السلطة، وبالتالي اكتساب سيطرة و قوة تساهم في فرض مبادئهما، ودون أي شك وصول إحداهما إلى السلطة سيكون على حساب الأخرى.

ما يُمكن الأخذ به بعين الاعتبار، هو المجرى المُغاير الذي عرفته إشكالية السلطة، بعد بروز الفكر التحرري الجديد في أوربا الحديثة، الذي حمل معه مبادئ جديدة تقوم على العقل والحرية والعلم و التقدم...الخ، المبادئ التي أسســت للعلمانية، والتي حددت الصيغ السياسية والاجتماعية...الخ، التي تنبني أساسا على الدنيوي كبديل للتعالي والروحي. وبالتالي كرس الفكر العلماني الطبيعة التي يجب أن تكون عليها العلاقة بين السلطة الزمانية والسلطة الدينية، والتي تتحقق عن طريق الفصل بينهما، لم يكن الفصل بين المؤسسة الدينية والمؤسسة المدنية السياسية،

سوى نتيجة للصراع القائم بينهما في أوربا منذ العصور الوسطى الأولى، فتلك المرحلة على حد تعبير موسى إبراهيم : « تميزت الحياة السياسية والفكر السياسي الغربي، فيها بالصراع الكبير والحاد بين السلطة الزمانية والسلطة الدينية، أي سلطة الإمبراطور وسلطة البابا، بحيث شهدت القرون الوسطى تجاذب بين ما يدخل في اختصاص الكنيسة وما يدخل في اختصاص الحكم المدني » [1].

وأمام انتشار الفكر النهضوي الأوربي وتطوره، ظهرت العديد من الإشكاليات حول وضعية الدين والسياسة، بعدما كانت وضعيتهما في المرحلة القروسطية بالنسبة إلى لناس أبدية، ومن بين أهم هذه الإشكاليات يُمكن لنا ذكر بعضها وهي كالآتي:

- هل هناك ضرورة لوجود سلطة دينية إلى جانب السلطة الزمانية ؟

- هل تقوم الدولة وفق نظرية الحق الإلهي أم نظرية الحكم المدني ؟

- هل تقوم السلطة على أساس ديني وزماني مشترك ؟

- هل يقوم أساس الدين على خدمة الحياة الوجدانية للفرد أم على خدمة المجتمع في مجمل شؤونه ؟

على ضوء الإشكاليات الآنفة الذكر، يُمكن القول، أنه وبعد انتشار العَلمانية وتكريسها لأحد أهم أسسها؛ فصل الدين عن الدولة، تغير التقييم العام للإشكاليات التي كانت تطرح حول الدولة والدين ـ ولو نسبيا ـ « إذ أصبح فصل الكنيسة عن الدولة واقعا لا رجوع عنه، فالفصل ـ على حد تعبير بينا- رويز - هو العامل الحقيقي لحدوث القطيعة الداخلية للعلاقات الخفية بين الدولة والكنيسة » [2]، فصل كان يراه العديد من المفكرين أكثر من ضروري، انطلاقا من طبيعة كل من الدين والسياسة من جهة والاختلاف الجذري في غايات كل واحد منهما من جهة أخرى، وعلى حد تعبير هنري بينا- رويز: « من البديهي، وبالنظر إلى ما يحمله الدين من مبادئ

(1) ـ **موسى إبراهيم**، معالم الفكر السياسي في العصر الحديث والمعاصر (دون طبعة؛ لبنان: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1994)، ص 82.

(2)- **Henri Pena-Ruiz**, Qu’est-ce que la laïcité ?, p. 147.

وشروط، والى ما تسعى إليه الدولة من جهة واستخدام قوانين الدين كأداة سياسية للوصول إلى السلـــــــطة؛ من طرف العديد من الأفراد والجماعات من جهة أخرى، الحديث عن مبدأ الفصل بين الدين والسياسة وكيفية تطبيقه على أرض الواقع » [1].

لقد استطاع الفصل الذي عرفته أوربا الحديثة بين الدولة والدين، في إضعاف سيطرة مبدأ التوحيد الذي عرفته أنظمة الحكم فيها، والمبني على الدين والسياسة وفق أسس نظرية الحق الإلهي والسلطة الأبوية، التي راح العديد من رجال الدين والمفكرين ومنذ العصور الوسيطية الأولى الدفاع عنها وترويجها، فلقد كان قسطنطين ـ كما سبق ذكره ـ من بين الملوك الأوائل الذين قاموا بالتأسيس الديني للسلطة السياسية والمدنية، « إن استخدام الرمز الديني في سياسة قسطنطين كان كبيرا، خاصـــــــة في العاصمة القسطنطينية التي جعلها مدينة منذورة لمريم العذراء » [2]، ولعل الباحث في التاريخ الديني والسياسي الأوربي الوسيطي، يجد أن الدولة البيزنطية كانت مثال لدولة مسيحية بأتم معنى الكلمة وهو ما تناولته العديد من الدراسات.

وما زاد من تمسك أوربا الوسيطية، بفكرة تأسيس الدولة على أسس المسيحية، هو ظهور العديد من المنظرين والمفكرين والمدافعين عن الفكرة نفسها، ـ وإضافة إلى المنظرين الذين سبق ذكرهم آنفا ـ نجد منهم أيضا روبرت فيلمر/ Robert Filmeur مؤلف كتاب الحكم الأبوي، بحيث يُعد "فيلمر" من أبرز المدافعين عن الدولة الدينية، إذ يعتبر أن سلطة الملوك تعود إلى سلطة آدم التي تلقاها من الله، والتي تلقاها أبناؤه من بعده عن طريق الوراثة، فالملوك هم الورثة الشرعيون لأبناء الإنسانية الأوائل[3]، ويقدم روبرت فيلمر حجته على ذلك قائلا : « إن آدم أصبح ملكا على العالم بعدما خلقه الله ونصبه بعد ذلك خليفة » [4].

وعلى الرغم من تبني العديد من الملوك الذين عرفتهم أوربا، لفكرة الحق الإلهي والحق الأبوي، الذي جاء في كتاب فيلمر ـ بحيث لم يكن هذا الكتاب سوى تكملة أعمال سابقة انطلقت

---

(1)- Ibid., p. 147.

(2) ـ **عزيز العظمة**، مرجع سبق ذكره، ص 21.

(3) ـ **جون لوك**، في الحكم المدني، تر. ماجد فخري (دون طبعة؛ بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959)، ص 8.

(4) ـ المرجع نفسه، ص 10، 11.

من القديس أوغسطين ـ إلا أن نظرية الحق الأبوي بصفة عامة وكتاب فيلمر بصفة خاصة صاحَبَ العديد من ردود الفعل من قبل بعض الفلاسفة والمفكرين، في تلك المرحلة، على غرار رد فعل جون لوك، خاصة ما جاء في مقالاته الأولى في كتاب في الحكم المدني والتي كانت نقدا لاذعا لكل من أفكار فيلمر، وكذلك لنظرية الحق الإلهي، بحيث يقول لوك : « لا يسعني الإقرار وأنا أقرأ كتاب السير روبرت فيلمر، إلا أنني دُهشت كل الدهشة حين لم أجد في هذا الكتاب الذي كان يرمي إلى تكبيد البشرية جمعاء بالسلاسل، سوى نسيج من خيوط العنكبوت » [(1)]، ويذهب لوك إلى أكثر من هذا حين يقول: « لما كان فيلمر قد خص آدم بالسلطة الخطيرة وبنى على تلك الفرضية أسس الحكم وسلطة الملوك كلها، فقد كان طبيعيا أن يتوقع المرء منه أن يبرهن على الأمر، وبحجج جلية تتفق مع خطورة الموضوع (...) إلا أن فيلمر ما كان يهدف سوى إلى خص هؤلاء الحكام على التمـادي في الغرور والغلواء اللذين طبعوا عليهما» [(2)] .

المُلاحظ لفكرة الفصل بين الدين والسياسة التي تبناها لوك، يجد أنها لم تكن سوى تكملة لأفكار أخرى وُجدت في العصر الوسيط ـ الأمر الذي ينطبق على أفكار فيلمر، كما سبق قوله ـ فأفكار دانتي[*] / Dante (1265-1321م)، الفيلسوف الإيطالي، التي وردت خاصة في كتابه المعنون في المونـاركية، تعتبر هجوما على البابوية في عام 1310م.

ولشرح موقفه العام، عمل دانتي في كتابه في المونـاركية، الإجابة عن ثلاثة أسئلة رأى فيها أهمية كبيرة وهي:

1ـ هل هناك ضرورة في سبيل رفع رفاهية الجنس البشري في قيام حكومة عالمية يحكمها مونارك ؟

2ـ هل للشعب الروماني الحق في حكم العالم ؟

(1) ـ المرجع نفسه، ص 5.

(2) ـ المرجع نفسه، ص 12.

[*] دانتي: فيلسوف وفنان وأديب وسياسي ايطالي، انتمى إلى طبقة متوسطة، أهم مؤلفاته "الكوميديا الإلهية" و "في المناركية".

3ـ هل تستمد سلطة الإمبراطور من الله مباشرة، أو من القساوسة أو الأساقفة وعلى رأسهم البابا ؟

يُجيب دانتي على السؤال الثالث ـ وهو السؤال الذي يَهُمُنا في هذا المطلب ـ قائلا: « يتركب الإنسان من طبيعتين متمايزتين، فهو ذو طبيعة مزدوجة، وكل طبيعة من هاتين الطبيعتين، تهدف إلى تحقيق غاية معينة، الجسم يهدف إلى تحقيق السعادة في الحياة الأرضية والروح تهدف إلى تحقيق السعادة في الحياة السماوية (...) لذلك فإن الإنسان يحتاج إلى مرشدين اثنين في حياته باعتباره يبحث عن تحقيق غايتين، المرشد الأول هو البابا الذي يقود نحو الحياة الأبدية والمرشد الثاني هو الإمبراطور الذي يقود الإنسان نحو السعادة الأرضية، لذا على كل مرشد الالتزام بطبيعة العمل الذي يقوم به» (1) .

تُمثل، في حقيقة الأمر، أفكار كل من دانتي ولوك وهوبز وغيرهم من الفلاسفة الذين رفضوا مبدأ الحق الإلهي، أفكارا تعتبر التوحيد بين الدولة والدين هو أبشع نظام، لذلك يجب إلغاؤه وإقامة نظام آخر ينبني على مبدأ فصل الدين عن الدولة، ويخضع رجل الدين- وفقا لمبدأ نفسه- للأسس المسيرة للدولة، لأنه وعلى حد تعبير فولتير: « لا يمكن إطاعة البشر باسم طاعة الله، بل باسم قوانين الدولة » (2).

وما نود الإشارة إليه هاهنا، انه لم يكن باستطاعة أوربا الحديثة الانفصال عن الكنيسة، التي تغلغلت أفكارها في جميع مجالات الحياة اليومية للفرد الأوربي، وأكثر من ذلك شكلت له آليات دفاع على المستوى النفسي، دون وضع آليات فلسفية واجتماعية...الخ ،تضبط شؤون الناس، دونما الاعتماد على الموروث اللاهوتي و الديني والقيم التي يرتكز عليها.

إلا أن «العقل" من جهته عمل على إخضاع الوحي للمبادئ المبنية على الفهم والبرهان والشك...الخ وذلك يتجلى بالخصوص مع ديكارت الذي أسس نظرية جديدة للمعرفة مبنية على العقل، كما يتجلى الأمر نفسه مع سبينوزا / Spinoza (1632-1677م)، الذي نادى بالمنهج

(1) ـ المقولة مقتبسة من كتاب: **علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون**، ص 163، 164.

(2) المقولة مقتبسة من كتاب: **سفر الحوالي**، العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها على الحياة الإسلامية المعاصرة، ص 162.

العقلي وضرورة تطبيقه على الكتاب المقدس، كما دعا إلى وضع نمط عقلي لدراسة الدين، وما يُمكن التأكيد عنه ونــحن في سياق الحديث عن سبينوزا،هو ما أكده في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة، أن مبدأ الفصل بين الدين والسياسة كانت قديمة بحيث « فصل "موسى" بين مهام السلطة السياسية التي كلف بها المجلس الأعلى والسلطة الدينية التي كلف بها الأحبار الذين كانوا خاضعين للسلطة السياسية (...) لكن الأحبار مع مرور الوقت لم يلتزموا بمهامهم، بل تدخلوا في القرارات السياسية، هذا مـــــا أدى إلى قلب النظام » [(1)].

وعلى الرغم من الاحتجاجات العنيفة للكنيسة، إلا أن مسار العَلمانية بصفة عامة ومبدأ الفصل الدين والسياسة فرض منطقه، خاصة بعد ظهور أفكار فولتير وديدرو وروسو...الخ، التي جاءت تتويجا لأعمال دانتي و ميكيافيلي وديكارت و سبينوزا... وغيرهم، ولا يمكن لنا إيجاد تسمية أحسن من التسمية الوصفية التي أطلقها عليها المفكر والفيلسوف الفرنسي ألكسي دي تكفيل Tocqueville (1805-1859م)، في كتابه الديمقراطية في أمريكا قائلا: « إن مسار الحداثة السياسية والعَلمانية والديمقراطية والحريات الفردية (...) هو مسار شامل وعالمي، لا يمكن تغييره incontournable »[(2)]، مما سمح لأوربا الحديثة لإعادة صياغة قوانين جديدة ذات صبغة مدنية تغلغلت في البُنى الاجتماعية اليومية.

ومن جهة أخرى، انتقال الفكر العَلماني ومبدأ فصل الدين عن الدولة بصفة خاصـــــة إلى الدول الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين، عرف مبدأ الفصل الكثير من النقاش، على اعتبار العديد من المفكرين العرب، يرون أن فصل الدين عن الدولة، هو خاصية غربية، فالدول الإسلامية ليس لها مؤسسة دينية كالكنيسة ولا سلطة كسلطة الإكليروس، على عكس ما ذهبت إليه فئة أخرى من المفكرين.

(1) ـ **باروخ سبينوزا**، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر. حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا (ط2؛ بيروت: دار الطليعة، 1981)، ص

(2) - **Tocqueville**, de la démocratie en Amérique, ouvrage présenté par Saïd Chikhi, (Algérie : Edition ENAG, 1988), Tome 2, pp. 123, 124.

لعل النقاش نفسه يتجلى ـ على حد تعبير كمال عبد اللطيف ـ في المحاورة الشهيرة التي جرت بين محمد عبده (1849- 1905م) وفرح أنطوان (1848-1922م) على صفحات مجلتي "الجامعة" و "المنار".[1]

لقد كانت المحاورة- السابقة الذكر- تؤكد على أن مشروع محمد عبده في بناء مجتمع إسلامي متطور، لا يخرج عن نطاق المفاهيم الإسلامية قائلا في كتابه الإسلام والنصرانية: « الأمة هي صاحبة الحق في السيطرة على نائب الأمة وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني ولا يجوز أن يخلط المسلمون بين ما يسمونه خليفة بما يسميه الإفرنج "ثيوقراطي" أي سلطان إلهي (...) وهكذا كانت سلطة الكنيسة تدعي في القرون الوسطى »[2]، أما فرح أنطوان، فقد فعمل على تبيان مُبررات الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية قائلا: « ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية لأن الأديان شُرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا وإن كان الدليل على ضرورة الفصل، فهو ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها، مادامت جامعة بين السلطتين المدنية والدينية »[3].

لعل العديد من الباحثين العرب يرون في فرح أنطوان أحد الرموز الأولى للتيار العَلماني بينما يعتبرون الشيخ محمد عبده من أبرز رموز التيار الديني المُستنير، الطرح الذي تبناه المفكر محمد كامل ضاهر، وذلك على الرغم من وجود تأويلات عديدة لفكر محمد عبده، والتي تعتبره عَلمانية .

يَذهب المُفكر حسن حنفي بدوره، إلى اعتبار مبدأ الفصل بين الدين والسياسة، مبدأ برز في مناخ تاريخي غربي، إذ يعتبره منتمي إلى الحضارة الأوربية، و منه لا ينبغي على العرب استيراده. إلا أن طرح حسنى حنفي منطلق من فكرة أن الدين الإسلامي علماني، كما سبق ذكره في المبحث الأول، المطلب الأول.

---

(1) ـ **كمال عبد اللطيف**، مرجع سبق ذكره، ص 132.

(2) ـ **محمد عبده**، الإسلام والنصرانية (القاهرة: مطبعة مصر، 1973)، ص 57، 58.

(3) ـ **فرح أنطوان**، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطوان، تقديم. أودونيس العكرة (دون طبعة؛ بيروت: دار الطليعة، 1981)، ص 149، 150.

ما نود الإشارة إليه وأمام تعدد الدراسات حول العَلمانية سواء كان ذلك في عصر النهضة والإصلاح الديني أو في الخطاب العربي المعاصر، هو أنه وعلى الرغم من أن الدول الإسلامية لا تمتلك مؤسسة دينية مُطابقة كل المطابقة للكنيسة، بمبادئها وطريقة تنظيمها و تعاملاتها الحياتية، إلا أن ما يُشبه هذه المؤسسة الغربية موجود فعلا فيها. فنحن نعتقد، أن لا أحد يستطيع أن ينكر الدور السياسي الذي يلعبه المسجد، سواء في تعبئة الجماهير لمشاريع تحددها السلطة القائمة والمسيرة أو في تحديد طبيعة الشؤون الاجتماعية و الاقتصادية...الخ، ولا أحد يُمكنه أن يتجاهل المهام والفتاوى الدينية التي تقوم بها العديد من الجامعات الإسلامية، بالخصوص جامع الأزهر، الذي يعتبر المحرك الرئيسي للمجتمع المصري، بتحالف مع السلطة المركزية، والأكثر من ذلك تمكن الجامع نفسه في التأثير على العديد من الدول العربية الإسلامية، من منطلق الشرعية الدينية والسلطة الفقهية، كما أنه لا يمكن لأحد اليوم، أن يتناسى، العودة القوية للزاوية كمؤسسة دينية، تشبه والى حد كبير -وعلى حسب اعتقادنا- في هيكلتها وتنظيمها والوظائف التي تقوم بها...الخ الكنيسة، فالزاوية اليوم تخطت أعمالها التقليدية المبنية على نشر فكر وممارسات مؤسسيها والتربية القرآنية والدينية، إلى أعمال سياسية جديدة، الأمر الذي ينطبق على العديد من الزوايا في العالم العربي، سواء في المشرق: فلسطين والسودان وسوريا...الخ أو في المغرب العربي: بالخصوص في الجزائر والمغرب...الخ، ولعل الزاوية التيجانية التي أسسها الشيخ أبي العباس أحمد التيجاني، والذي يقع مقرها في عين ماضي، ولاية الأغواط في الجزائر، لأصدق دليل على السلطة التي تملكها، فأمام تزايد أعدادها والمقدرة بـ 300 مليون عضو أو "مريد" باللغة الصوفية، من مختلف أنحاء العالم، أعطى لها القوة في التحكم في طبيعة تسيير الشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية...الخ، الأمر الذي خلق تقاربا بين الزاوية والسلطة القائمة، ففي الجزائر و بعد تولي عبد العزيز بوتفليقة السلطة في أفريل 1999م ، عمل على بعث هذه الزاوية، سواء كان ذلك بهدف إقامة تحالف سياسي، نتيجة القوة التي تمتلكها أو بهدف القضاء على الفكر السلفي الجهادي وبعض الزوايا المناهضة لمشروعه، وبالتالي أعطى هذا التحالف الفرصة للزاوية التيجانية في فرض مبادئها، خاصة ونحن نعلم أن بعض أعضائها متواجدون داخل السلطة.

على هذا النحو وأمام سيطرة المؤسسة الدينية الإسلامية، تشكلت نخبة عربية، مؤمنة وعَلمانية تنادي بفصل الدين عن الدولة، فإذا كان المفكرون اللبنانيون من أوائل الدعاة، فإن ذلك سمح لبعض المفكرين، المشكلين للنخبة السالفة الذكر، بتبني أفكاره، الأمر الذي ينطبق على المفكر

شبلي الشميل (1850-1917م)، الذي تأثر كثيرا بفلسفة سبنسر ومادية بوخنر/ Buchner (1860-1917م) الذي ترجم له كتاب: عن مذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي وإطلاق ذلك على الإنسان. وينطبق كذلك على المفكر قاسم أمين (1865-1908م)، الذي يعتبر أن التمدن الإسلامي قد استنفذ أغراضه حضاريا*، و كذلك على عبد الرحمان الكواكبي (1854-1902م)، خاصة في كتابه طبائع الاستبداد قائلا فيه : « الدين ما يدين به الفرد لا ما يدين الجميع » (1)، كما ينطبق الطرح نفسه على أفكار شيخ الأزهر علي عبد الرازق (1888-1966م) الذي خلع من منصبه في أوت 1925م، بعد قرار من جامع الأزهر، بحيث كرست الأفكار التي نشرها عبد الرازق في كتابه المشهور "الإسلام وأصول الحكم" نقاشا وجدالا كبيرا على الساحة الفكرية العربية. بحيث يتبنى فيه مبدأ الفصل قائلا فيه : « الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء، ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها، ولم يذكرها، ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة » (2).

بالإضافة إلى العديد من المفكرين، الذي لا يسمح المقام لذكرهم كلهم، وما النماذج السابقة سوى عينة صغيرة منهم، ولكن، ما نود الإشارة إليه، هو ظهور نخبة أخرى معاصرة تبنت العَلمانية ومبدأ الفصل بين المؤسسة الدينية والمؤسسة المدنية وعلى سبيل المثال محمد أركون فؤاد زكريا وسلامة موسى والجابري وعبد الله العروي،...وغيرهم من الأدباء والمفكرين وأهل الفن والثقافة في العالم العربي ، بالرغم من اختلاف دواعي تبني كل واحد من هؤلاء للعَلمانية.

* للمزيد من المعلومات راجع كتاب: **محمد كامل ضاهر**، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، أو الكتب التالية:

- **عبد الرزاق قسوم**، مارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر تأملات في المنطلق والمصب (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة، 1997).

- **عبد الله حنا**، الاتجاهات الفكية في سوريا ولبنان 1920-1945 (دمشق: دار التقدم العربي، 1973).

- **محمد عبد الجابري**، إشكالية الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989).

(1) - **جان داية**، الإمام الكواكبي: فصل الدين عن الدولة (بيروت: دار سوراتيا للنشر، 1988)، ص 64، 65.

(2) - **علي عبد الرزاق**، الإسلام وأصول الحكم، تقديم: لعروس الزبير (الجزائر: موفم للنشر، 1989)، ص 124.

صفوة القول، هو أن مسألة فصل الدين عن الدولة، تمثل أحد الأسس الفلسفية الثابتة للعلمانية، التي عرفت تفلسفا كبيرا منذ وقت طويل، بلغت ذروتها مع نهاية القرن السابع عشر، الذي انتهى بإعلان الفصل بين الدين والسياسة، ووضعه كمبدأ تقوم عليه الدولة الحديثة وأساس مبادئ المساواة بين المؤمن وغير المؤمن، ويتحدث بينا- رويز، عن الفصل الذي جاء به قانون 1905م بين الدين والسياسة في فرنسا قائلا : « لقد نص القانون على فصل تام بين الدين والسياسة وحذف الطابع العمومي للقضايا الدينية، الأمر الذي فتح مجال لحرية العقيدة واحترام الأقليات الدينية، وبسط سلطة الدولة، كإطار يحمي جميع المواطنين » (1).

ومن خلال إدراك العالم الغربي للعلاقة بين الدين والدولة، ووجوب الفصل بينهما، تم عَلْمنة مختلف مجالات الحياة، وكُرسَت العَلمانية كمبدأ أساسي للتشريع.

نود أخيرا الإشارة إلى نقطة جد هامة، و المتمثلة في طبيعة الفصل بين الدين والسياسة، الذي طبقته الدول الحديثة والمعاصرة، بحيث نرى أنه وعلى الرغم من أن المبدأ كان جد واضح، إلا أن الواقع السياسي المعاصر يقدم لنا ـ وعلى حسب اعتقادنا ـ ثلاث دول/ نماذج جد مختلفة في مسألة الفصل:

ـ دول طبقت الفصل كما هو في أصله، بمعنى الفصل بين المؤسسة الدينية والمؤسسة المدنية، وإخضاع كل مؤسسة إلى وظائفها المخول لها القيام بها، وصلاحياتها، وعدم التداخل بينهما، على أن تحمى جل القوانين الوضعية ذلك.

ـ دول طبقت الفصل على أساس تحكم السلطة المدنية بالدين واستخدامه لأغراض خاصة بها، سواء كان ذلك علنيا أو سريا، أو بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

ـ دول طبقت الفصل على أساس، التخلي عن الدين تماما، والقضاء على مبادئه وقيمه ومستعملة لذلك قوتها وسيطرتها على مختلف المؤسسات.

هذه النقطة الحساسة، ذات الأسس الفلسفية والركائز النظرية، سنقوم بدراستها لاحقا في الفصل الثالث وبأكثر دقة وتحليلا.

---

(1)- **Henri Pena-Ruiz**, Qu’est-ce que la laïcité, p. 148.

المطلب الثاني: التسامح.

قد يُؤدي بنا الأمر ونحن ندرس التسامح كأساس جوهري للعَلمانية، إلى التيه الفلسفي الذي وقع فيه المفكر الجزائري الزواوي بغوره وهو يتحدث عن التسامح في الجزائر، وذلك في كتابه الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس، الصادر عام 2003 م، التيه الذي جعله يتساءل قائلا: « كيف يمكن الحديث عن التسامح في بلد اللاتسامح ؟ كيف الحديث عن التسامح في مجتمع العنف ؟ كيف الحديث عن التسامح في وطن الإرهاب والقتل العشوائي و الحرب الأهلية غير المُعلنة، الحرب العبثية حيث اللامعنى واللاجدوى، منذ فترة هما سيدا الموقف ؟ » [(1)].

لسنا نعي، ونحن نتحدث عن التيه الذي عرفته الجزائر، ما يتعلق بمسألة اللاتسامح التي أصبحت العُملة الرئيسية لمختلف التعاملات اليومية بين الأفراد فيها، ولسنا ندرك إن كان لنا بعض من الشجاعة لاستنطاق ذواتنا بجلدها، وإخراج بواطن مكبوتاتها ،أم أننا سنبقى نتجاوز التاريخ من خلال القفز عليه، وبالتالي السقوط في المجرى نفسه الذي يُعيدنا إلى نقطة انطلاق اللاتسامح. نحن نعتقد أننا مدركون ـ على الأقل فئة مقبولة ـ أن اللاتسامح لحظة تاريخية، تجاوزها يكمن فقط في لحظة الوعي بها، وبالتالي هي لحظة إدراك كيفية اِكتِنَاه أسبابها وأصولها، أسئلة الزواوي بغوره تدفعنا ـ ونحن ندرس موضوع العَلمانية ـ لطرح مُساءَلات أخرى، باستعمال الصفات والموصوفات نفسها، إلا أنها سُتطرح ـ على عكس بغوره- على أوربا والغرب بصفة عامة، ونحن على يقين، أننا نود الإجابة عن أسئلة بغوره ليس لإدراك مواطن التيه الفلسفي الذي أصابه، لأن التيه نفسه ودون شك، سيكون مصدر تأمل له، بل لإدراك التيه الذي أصاب الشعب الجزائري كله، حين تحول إلى حالة حرب الجميع ضد الجميع، كره الجميع ضد الجميع، سكين الجميع ضد الجميع...الخ. ودراستنا لمسألة العَلمانية والتسامح، في أوربا الحديثة، قد يكون بمثابة المحاولة التي تسعى للإجابة عن مختلف الأسئلة التي سبق وأن طرحها الزواوي بغوره.

قد تبدو للعديد من قراء تاريخ أوربا المسيحية، إرهاصات التسامح، ولو كفكرة فلسفية وبالمعنى المتداول حاليا، منذ بداية الإصلاحات الدينية التي عرفها الغرب المسيحي، في القرن

(1) ـ **الزواوي بغوره**، الخطاب الفكري في الجزائر: بين النقد والتأسيس، تصدير. عبد الرحمان بوقاف (دون طبعة؛ الجزائر: دار القصبة للنشر، 2003)، ص 33.

الخامس عشر، فكيف لهذه الفكرة أن ترى النور، في مرحلة تميزت فيها أوربا بالاقتتال والحروب؟ وكيف الحديث عن التسامح في قارة أنهكتها الأنظمة الملكية المتحالفة مع المؤسسة الدينية ؟ وكيف الحديث عن التسامح في زمن رفض الآخر وإقصائه ؟

وفي حقيقة الأمر، وبلغة الفلسفة، يمكن لنا العثور عن إجابات الأسئلة الآنفة الذكر، في الأسئلة نفسها، بمعنى لا يمكن أن يوجد اللاتسامح دون أن يليه التسامح و العكس صحيح وبتعبير الفيلسوف اليوناني هيراقليدس: لا يمكن تصور شيء دون تصور نقيضه، ومنه يعتبر التناقض والتضاد والاختلاف، مصادر لإنتاج خطابين مختلفين وللعنصرين اللذين يشكلانهما، والطرح ينطبق على التسامح واللاتسامح.

لقد سبق وأن درسنا أولى الأسس المشكلة للعلمانية في المطلب الأول، والمتمثل في فصل الدين عن الدولة، إلا أن هذا الفصل لا يُمكن له التحقق ميدانيا، دون وجود تسامح بين الأفراد، فالتسامح هو مبدأ من مبادئ العَلمانية وضرورة من ضروريات الحياة الاجتماعية يقتضيها التعارض الذي كثيرا ما يتجلى داخل المجتمع، سواء بين مصالح الأفراد أو بين مصالح الفرد ومؤسسات الدولة. ودون أي شك يتأسس هذا التعارض، انطلاقا من تصورات ذاتية للمصلحة ومن دوافع نفسية أنانية، تسعى إلى بسط الذات وامتلاك القوة ومنه إقصاء الآخر، الأمر الذي يُؤدي بالضرورة إلى قيام صراعات ونزاعات.

ومن جهة أخرى، التسامح هي إحدى الوسائل التي تعمل على التحكم في مختلف النزاعات الاجتماعية المختلفة وقيمة من القيم التي تسعى إلى بسط مناخ ملائم يسوده الاحترام وتقبل الآخر وتعدد القيم...الخ، وعلى حد تعبير الزواوي بغوره: « التسامح يظهر ويبرز في المجتمعات التعددية أي المجتمعات ذات الأنساق والقيم المتعددة » [(1)]. ونحن نعتقد كل الاعتقاد أن التعددية شرط من شروط تجسيد معالم التسامح وبغض التعصب والدوغماتية، ويتخذ التسامح أشكالا متعددة في الحياة البشرية، منها الديني والسياسي والأخلاقي، فأمام الصراعات الحزبية والتناحرات السياسية التي كثيرا ما تسود الساحة السياسية؛ نتيجة اختلافات إيديولوجية كل طرف، يسعى التسامح السياسي - ولأسباب ذاتها- إلى وضع آليات تقبل الآخر واحترام الرأي والرأي الآخر لأن « كل شكل من أشكال التسامح، سواء بصفة فردية أو عامة، يسعى إلى إبراز معاني التعايش

(1) - المرجع نفسه، ص 35.

الجماعي القائم على مفاهيم مُحددة لمصالح الناس فيما بينهم، مبرزة بالتالي حدود مصلحة كل شخص والتي تتماشى مع مصالح الآخرين » [1].

ما يُمكن الإشارة إليه ونحن ندرس مسألة التسامح، هو الاختلاف الدلالي بين الكلمة الفرنسية والانجليزية Toleration / Tolérance والكلمة العربية تسامح، فالكلمة الانجليزية Toleration، مشتقة من أصل لاتيني tolérance الذي يعني التحمل، « الأمر الذي يعني تقبل شيء غير مرغوب فيه وتحمله » [2]، وهي المعاني نفسها التي تتضمنها الكلمة الفرنسية Tolérance التي تعرف على أنها:

- طريقة تصرف شخص، يتحمل بلا اعتراض أذى مألوف يمس حقوقه، دون رد فعل.

- احترام ودي لآراء الآخر باعتبار هذه الآراء جزء من الحقيقة الشاملة.

- استعداد عقلي وقاعدة سلوكية، ينبنيان على حرية التعبير واحترام رأي كل فرد، حتى وإن كنا لا نشاطره وإياه.[3]

أما كلمة تسامح في اللغة العربية - وعلى حد تحليل سمير الخليل - فهي مُشتقة من كلمة سَمَحَ والجذر العربي يُستخدم لاحتواء فكرة المرونة وترك الأمور تمر من خلال التساهل في خلاف من الخلافات، كتعبير الشخص المتنازل عن التهذيب والأخلاق العالية التي يتميز بها.[4]

أما أحمد زكي بدوي، فإنه يُعرف التسامح في معجمه قائلا: « التسامح موقف يتجلى في الاستعداد لتقبل وجهات النظر المختلفة، فيما يتعلق باختلافات السلوك والرأي دون الموافقة

(1)- **Didier Julia**, Dictionnaire philosophique (3° éd ; Paris : Presse Universitaire Française), article : Tolérance, p. 239.

(2) - **سمير الخليل و بيتر نيكلسون و كارل بوبر وآخرون،** التسامح بين شرق وغرب: دراسات في التعايش والقبول بالآخر، تر. إبراهيم العريس (ط1؛ بيروت: دار الساقي، 1992)، ص 6، 7.

(3) - **لالاند،** معجم سبق ذكره، المجلد الثالث، مادة: التسامح، ص 1461.

(4) - **سمير الخليل و بيتر نيكلسون و كارل بوبر وآخرون،** مرجع سبق ذكره، ص 11، 12.

عليها، ويرتبط التسامح بسياسات الحرية في ميدان الرقابة الاجتماعية، حيث يسمح بالتنوع الفكري والعقائدي ويُقابل التسامح في اللغة العربية مصطلح التعصب » [(1)].

وعلى الرغم من الاختلاف اللغوي والاشتقاقي لكلمة التسامح، إلا أن ما يهمنا في هذه الدراسة، هو الدور الكبير الذي يلعبه التسامح داخل المجتمعات التي تتميز بالصراعات العقائدية والطائفية والسياسية والعرقية...الخ، وكيف كان التسامح حلا من حلول إيقاف الحروب الدينية سواء في أوربا أو العالم بصفة عامة، والذي ساهم في كف إراقة الدماء وإعادة تنظيم المجتمعات وفق أطر تساهم في تحقيق العدل والمساواة

تطرح مسألة التسامح، كوجه أساسي للعَلمانية، مُشكلات عديدة، خاصة ما يتعلق بتاريخه، فعلى الرغم من العمق التاريخي الذي شكله فكر التسامح في الفكر الإنساني القديم، إلا أنه لم يستطع أن يُؤسس نظرية حوله، إلى أن عرفت أوربا نهضتها في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. بحيث نعتقد أن الإرهاصات الأولى للفكر المبني على التسامح، يتجلى في اللحظة السقراطية، التي تمثل شكلا من أشكال الحوار واحترام رأي الآخر، فسقراط كثيرا ما يعتمد على الحوار كوسيلة رئيسية للإقناع، « فلقد قام سقراط بزعزعة جهل الآخرين، بطرحه عليهم أسئلة اختيارية، حتى يصل هؤلاء إلى نقطة يرون فيها أنهم لا يعرفون، بحيث يعتبر العلم الذي يبحث عنه سقراط هو علم مضمونه معرفة الخير والشر، و يتأمن عبر الاختبار الذاتي النقدي ويهدف في الممارسة، إلى تأمين التصرف السليم وبناء أطر الحوار» [(2)]، وإن دل العلم الذي اعتمد سقراط فإنه يدل على روح التسامح التي ينبني عليها، ونبذ العنف والتعصب في عرض الأفكار في إطار الحوار بين الأفراد. ليتخذ الفكر نفسه أشكالا أخرى مختلفة في العصر الوسيط. وحتى ولو كان حضور التسامح في الأديان التوحيدية ـ ولو نسبيا حسب التأويلات المقدمة للأديان ـ إلا أن ذلك لم يعمد على بناء نظرية دينية قوية حول التسامح، ونحن نعلم أن الدين نفسه كان سبب من بين الأسباب التي أدت إلي اندلاع الحروب والصراعات آنذاك، ولقد حمل المذهب الإنساني الذي عرفته أوربا في القرن الرابع عشر لواء التسامح خاصة مع أحد مؤسسيه إراسموس فون روتردام، الذي كان يؤمن أن الحياة لا تبرز إلا في تنوعه وفي اختلافها، ومن هنا لابد للحكمة الإنسانية

(1) ـ **أحمد زكي بدوي**، معجم سبق ذكره، مادة: التسامح، ص 426.

(2) ـ أطلس dtv الفلسفة، معجم سبق ذكره، مادة: سقراط، ص 37.

ـ على حد قوله ـ أن تجمع بين الأمور المختلفة وأن لا تتخلى عن أي شيء، وهذا الانفتاح لا بد أن يجسد التسامح في مجال الدين » (1).

وهي الأفكار نفسها التي حاولت حركة الإصلاحات الدينية التي قادها مارتن لوثر تحقيقها، بحيث تذهب العـديد من الدراســات إلى اعتبار أن لوثر، هو أول من وضع مصـطلح التسامـــح في حدود عام 1541 م، وذلك عندما ربط التسامح بحرية المعتقد والضمير(2).

لا شك أن انتشار الفكر التسامحي الذي عرفته أوربا بعد النهضة، شد له العديد من الفلاسفة والمفكرين و حتى رجال الدين، وهو الطرح الذي ينطبق على أحد الفلاسفة غير المعروفين، والذين أثاروا انتباهنا وهو الفيلسوف التشكي كمنيوس / Comenius (1592-1670م)، هذا المفكر وعلى الرغم من انتمائه الديني واعتزازه بذلك، إلا انه من حاملي شعار التسامح ووجوب تقبل الأفراد الذين لا يشاركونه الرأي والمعتقد. وعلى هذا الأساس قسم كمنيوس الطبيعة الإنسانية إلى خمس مُميزات، يرى في الميزة الرابعة أن الإنسان مُطالب أن يستخدم عقله للوصول إلى بناء علاقات إنسانية مبنية على التسامح والأخلاق(3) . وينطلق كمنيوس في مشروعه على مبدأ واحد والمتمثل في أن « التربية هي أساس الحياة الإنسانية وعليه يجب أن تبنى على التسامح، ومنه تعليم مبادئه » (4). وما نود قوله بخصوص هذا الفيلسوف أنه يحتاج فكره إلى دراسات عميقة وجادة، لما يحمله من أفكار فلسفية رائدة، خاصة في مجال التربية والطبيعة البشرية.

شكلت الفلسفات التي تحدثت عن التسامح ودافعت عنه كمبدأ للتعايش، محورا حقيقيا لتعايش، أمام الحروب الدينية التي عرفتها أوربا بين الكاثوليك والبروتستانت، فلقد ظهرت العديد

---

(1) ـ المرجع نفسه، المادة: المذهب الإنساني، ص 37.

(2) ـ **الزواوي بغوره**، مرجع سبق ذكره، ص 35 أو أنظر إلى :

Olivier Christin, ‘’Aux origines de la tolérance moderne’’, Magazine littéraire, N° 363 (Mars 1998), p. 21.

(3)- **Etienne Krotky**, Former l’homme : l’éducation selon Comenius, (Paris : Publications de la Sorbonne, 1996), p. 48.

(4)- Ibid., p. 14.

من المعاهدات، التي حاولت إيقاف هذه الحروب عن طريق تبني العَلمانية ـ سبق وأن تحدثنا عن معاهدة وستفالي ـ ومن بينها نجد ما كان يُسمى مرسوم نانت/ L'Edit de Nantes الذي عرفته فرنسا، بحيث كان يحمل المرسوم نفسه معالم التسامح، حين نص على مبادئ حرية الاعتقاد والتعددية الدينية وقبول الآخر(1).

لكن المُفارقة الغريبة التي عاشتها أوربا، هي أنه وعلى الرغم من انتشار المحاولات الفلسفية التي قام بها العديد من الفلاسفة ورجال الدين من جهة والحروب الدينية التي عاشتها وخلفت الآلاف من القتلى؛ جاعلة من أوربا تعيش فوضى كبيرة لم تعرفها سابقا من جهة أخرى، إلا أن أوربا انتظرت حتى عام 1689 م، ليظهر أول خطاب للتسامح الذي ألفه جون لوك سنة 1685 م، وتذهب بعض الدراسات إلى أن رسالة لوك في التسامح نُشرت لأول مرة في هولندا عام 1689م دون أن تحمل اسم مؤلفها.

وفي حقيقة الأمر، عاصرت رسالة لوك في التسامح العديد من مؤلفات وآراء الفيلسوف الفرنسي بيار بايل /Pierre Bayle (1646-1708م)، المعروف في المرحلة نفسها بتمسكه بمبدأ التسامح وهو الذي كان يقول: « التسامح مبدأ أخلاقي، قائم على الاحترام المتبادل بين الأفراد، يظهر الذكاء الإنساني، الذي يسعى الحفاظ على الوجود الإنساني أمام تنامي الحروب والصراعات » (2)، إلا أن رسالة لوك في التسامح كانت أكثر راديكالية من أعمال بايل، وعلى حد قول كريستيان دولا كامباني في كتابه <u>الفلسفة السياسية اليوم</u> : « فبدلا من أن يعمل لوك، مثلما فعل بايل، على تبرير حق "حرية الإيمان" ينطلق لوك من تحليل مادي للسلطة السياسية ويبرهن على أنها، غير قادرة ماديا ونفسيا على إجبار المواطنين على الأخذ بهذه العقيدة أو تلك ـ بما أنه لا قيمة لأي عقيدة، إلا إذا تم اعتناقها بحرية على حد تعبير لوك » (3).

---

(1)- **Jean Baubérote**, <u>Histoire de la laïcité française,</u> (Paris : Presse universitaire française, 2000), p. 8.

(2) - Voir : **Henri Pena-Ruiz**, <u>Qu'est-ce que la laïcité ?</u>, p. 82.

(3) ـ **كريستيان دولا كومباني**، <u>الفلسفة السياسية اليوم</u>، تر. نبيل سعد (ط1؛ مصر: عين للدراسات الإنسانية والاجتماعية، 2003)، ص 53.

عرض لوك أسباب دعوته إلى فكرة التسامح في رسالته، وكيف يُمكن للمؤسسة الدينية احترام الفرد وحريته في اعتناق أي دين، قائلا في الرسالة نفسها: « باعتباركم تحكمون، من خلال طلبكم، عن رأي الشخصي حول التسامح،الذي يجب على مختلف الطوائف المسيحية أن تمتلكه، سأجيبكم صراحة، على حسب اعتقادي، التسامح هو الأساس الرئيسي الذي يجب أن تقوم عليه الكنيسة، إلا أن البعض منها حاول كثيرا بناء مفاهيم جديدة من الفكر القديم، والبعض الآخر عمل على ضخ من ثقافتهم الخارجية والآخرون عملوا على القيام بإصلاحات في مبادئهم، لكن لم يُكرس هذا سوى إيمان أرثدكسي (...) ولا يُمثل هذا سوى محاولة الإنسان السيطرة على الآخرين، إني أتساءل ما الذي يتغير لو اتسمت صلاحيات الكنيسة، بالرحمة والرأفة والشفقة والرفق والتسامح، على كل الكائنات البشرية، بصفة عامة والذين لا يؤمنون بالمسيحية » (1).

لقد عمل لوك في مجمل مشروعه الفلسفي على بناء فلسفة للتسامح مبنية على أسس فلسفية، يكون الفصل بين الكنيسة؛ التي تُمثل السلطة الروحية والمملكة ؛ التي تمثل السلطة الزمانية، وذلك ما عمل لتحقيقه أغلب فلاسفة عصر التنوير، فلقد شكلت أعماله فولتير، رمزا من رموز التسامح، وما جاء في كتابه: Traité sur la tolérance ، لأصدق دليل. ويُعرف فولتير التسامح، في قاموسه الفلسفي قائلا : « ما هو التسامح؟ إنه نتيجة ملازمة لكينونتنا البشرية، إننا جميعا من نتاج الضعف، كلنا هشون وميالون للخطأ، لذا دعونا نسامح بعضنا البعض ونتسامح مع جنون بعضنا البعض بشكل متبادل، وذلكم هو المبدأ الأول لطبيعة، والمبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة » (2)، والفيلسوف كوندورسيه / Condorcet (1743-1794م)، الذي تبني الفكرة قائلا : « التسامح، وعلى الرغم أنه يعني تسريح من البعض للبعض الآخر للقيام بعباداتهم، إلا أنه يعمل على تحديد أطر تنظيم الدين والعبادات الأخرى داخل الدولة » (3).

(1)- **John Locke**, Lettre sur la tolérance, Présentation : Paul Vernière (Paris : Editions Slatkine, 1995), pp. 23, 24.

(2)- **Voltaire**, Le dictionnaire philosophique (3° éditions ; Paris : Presse Universitaire française, 1968), article : Tolérance, p. 236.

Voir aussi : **Voltaire,** Traité sur la tolérance (Paris : Editions Bouchot, 1929), p. 23.

(3)- Voir : **Henri Pena-Ruiz**, Qu’est-ce que la laïcité ?, p. 69.

نود الإشارة ها هنا، أنه من غير الممكن سرد كل المُنظرين الأوائل لمسألة التسامح، ومختلف آرائهم، لأن ذلك يستوجب دراسة كاملة حول الموضوع، إلا أن الفلسفات الأولى للتسامح، أسست لقيام العَلمانية كقاعدة أساسية تقوم عليها الدولة الحديثة، كما ساهمت في تطوير الموضوع نفسه في الدراسات المعاصرة. ومن خلال كل ما قيل حول التسامح، يمكن الحديث عن بعض أشكالها وهي كالتالي:

1- التسامح الديني: يعتبر اللاتسامح الديني من بين الأشكال اللاتسامحية الأكثر انتشارا في العالم منذ عدة قرون مضت، والشكل الذي تسبب بحدوث العديد من الحروب والاقتتال بين مختلف الجماعات الدينية، من منطلق « نحن الذين يملكون اليقين، لأن ديننا، أو مذهبنا الديني أو معتقداتنا الدينية، هي الأحق بالعبادة والتقديس دون غيرها» ، و ربما ـ وعلى حسب اعتقادنا ـ ليس البلاء أن تعتقد جماعة بقدسية وأحقية معتقداتها، بقدر ما يُمثل البلاء في فرض الجماعة نفسها لمعتقداتها على من لا يُؤمن بها وبالقوة، أو عدم السماح للأقليات والطوائف التي لها عقائدها الخاصة، بممارستها بحرية وتنظيم، ومنه فتح المجال لبروز صراعات وحروب، كما كان عليه العالم منذ أمد ، و الذي أسس لقيام فكر دوغماتي/ تعصبي يرفض إمكانية وجود الآخر الديني واللاديني المختلف.

ولذات الأسباب، التي سبق ذكرها، كان لزاما على الإنسان عامة والإنسان الغربي، التفلسف في مجال التسامح الديني، لتجاوز الحروب الدينية والإقصاءات تجاه غير المؤمنين والاغتيالات التي كانت تقوم بها الكنيسة، بقرارات تعسفية صدرت من محاكم التفتيش، سواء كان ذلك على العامة أو على المفكرين والعلماء، ومن منطلق "الفرد الخارج عن المبادئ الدينية والقوانين الكنسية". ونتيجة تفشي وانتشار التسامح، وبالخصوص التسامح الديني، بدأت ممارسات حياتية تظهر على الوجود، كحرية الاعتقاد وقيام الأفراد بالعبادات المتعلقة بعقيدتهم...الخ، فالتسامح الديني المتبادل على حد قول جون لوك: « (...) ينبني على احترام الشعور الديني الخاص بالآخرين كما يجب أن يكون ليس فقط بين الأفراد، بل حتى بين الكنائس ذات المذاهب المختلفة، والتي يمكن رؤيتها على أنها أفراد خواص، وعليه لا أحد من هؤلاء الأفراد يملكون الحق القضائي والتشريعي على الأخرى، حتى ولو كانت السلطة المدنية في صفها » [1].

(1)- **John Locke**, Lettre sur la tolérance, p. 45.

كما يقوم التسامح الديني، كمبدأ من مبادئ العَلمانية، على غاية تحقيق الممارسات الدينية للأقليات المنتشرة في العالم، وذلك في إطار قانوني علماني، يحفظ من جهة حقوق هذه الأقليات ومن جهة أخرى حفظ النظام العام والاحترام المتبادل بين الأفراد، بعيدا عن التعصب والراديكالية والتطرف الديني؛ الذي كثيرا ما يظهر على شكل مجازر وتقتيل جماعي، وتاريخ العالم الحديث والمعاصر مليء بالأمثلة عن ذلك، مما سمح بتأسيس مشاعر الكره والانتقام واللاتسامح.

وبدون أي ريب، أن اللاتسامح والتعنت في فرض المركزية الفردية أو المركزية الجماعية العامة، وفق سلوكات شاذة وعدوانية، تسعى لدحض القيم الإنسانية المبنية على الاختلاف وهو الأمر الذي يُساهم في بناء أنماط السلوك العدواني. (1) هذه السلوكات العدوانية التي كثيرا ما تكون وسائل لرد الفعل، ويعتبرها السوسيولوجي الجزائري المعاصر لياس بقرعة، عائدة إلى الضعف في المستوى الثقافي من جهة والى انتشار مظاهر الكره ورفض الآخر داخل المجتمعات نتيجة لاستخدام الدين لأغراض خاصة من جهة أخرى وكل هذا ـ وعلى حد تعبير بقرعة ـ ساهم في تطور التطرف الديني ومنه مظاهر الإرهاب والاقتتال.(2)

في سياق الحديث عن اللاتسامح الديني والتعصب، يُمكن لنا الاستدلال ببعض العناصر التاريخية، التي تتحدث عن أشكال القمع والقتل الذي تعرضت له العديد من الأقليات الدينية، فبالإضافة إلى الحروب الدينية الطاحنة التي دارت بين الكاثوليك والبروتستانت والتي شهدتها أوربا للعديد من السنين، يُمكن أن نذكر القمع الذي تعرض له العديد من البروتستانت في أوربا تحت حكم شارل Charles IX (1550-1611م) ملك فرنسا، أو ما حدث لليهود في زمن الملكة الاسبانية "إيزابيل Isabelle" (القرن الرابع عشر) في نهاية القرن الرابع عشر وكذلك مع هتلر (1889-1945م) في ألمانيا أثناء الحرب العالمية الثانية، في حادثة الهولوكست ؛« إن أوربا اليوم، وعلى الرغم من محاولاتها إخفاء ما جرى تاريخيا باليهود في الهولوكست، إلا أن الحادثة

(1) ـ **عزت سيد إسماعيل**، سيكولوجيا الإرهاب وجرائم العنف، تقديم. فؤاد زكريا (ط1؛ الكويت: منشورات السلاسل، 1988)، ص 75.

(2)- **L-Fayçal,** ‘’ L’extrémisme religieux ouvra la voie au terrorisme’’, Le Quotidien d’Oran, N° ? (7 Février 2007, Algérie), p. 4.

ستبقى وصمة عار على ألمانيا النازية، بل على كل الغرب الحديث » [1]، أو ما جرى للمسلمين في أوربا وبالخصوص في أوربا الشرقية من مجازر وتقتيل (المجازر التي وقعت في البوسنة والهرسك والشيشان).

وما نود قوله بالنسبة للاتسامح الذي بسط معالمه في الدول العربية والإسلامية، يمكن لنا إثارة بعض النقاط التي قد تكون مواضيع دراسات قادمة، هو أن التأويلات الكثيرة للدين والتي عملت على بناء فتاوى ونظريات عديدة حول مسألتي التكفير* والحاكمية**، شكلت معالم اللاتسامح الديني، فالفرد المسلم المشبع بفتاوى بعض رجال الدين المُسيسين، وجد نفسه رافضا لمبدأ حرية الاعتقاد، لأنه يعتبر أن الدين الإسلامي نزل إلى العالمين، وعليه هذا الأساس صاغ مفاهيم الآخر، في إطار "كل من لا يعتقد بملتي فهو مهجر، وكل من لا يؤمن بها فهو مشرك، كافر". ولقد رسمت هذه التصورات والاعتقادات ردود فعل عنيفة داخل المجتمع سواء ضد الآخر القريب (يعيش في الوطن نفسه) أو ضد الآخر البعيد (الذي لا يشاركه الدين نفسه، وكثيرا ما يطلق على الفرد الغربي؛ المسيحي واليهودي). وعلى حد قول الأستاذ الدكتور الجزائري بوزيد بومدين في مقال نشر له في جريدة الخبر اليومية معلقا على العنف الديني : « طبعا هناك عوامل أخرى، غير العنف الذي مارسته بعض الطرق الصوفية، وراء الظاهرة الدينية ولكن أسبابها تكمن في مخزونها الخيالي والنصي وطريقة التأويل لهذا المخزون » [2]، ولعل هذا المخزون الذي يتحدث عنه بومدين بوزيد وتفاعله بالعديد من الحوادث التاريخية التي عاشتها الدعوة المحمدية، منذ

---

(1)- **Mahieddine Khalifa**, ''Antisémitisme : Entre Mythe et réalité'' El Watan N° ? (21 Juillet 2004, Algérie), p. 12.

* التكفير: إن قضية تكفير المسلم قديمة، ولها جذورها في تاريخ الفكر الإسلامي، وتعود أصوله الأولى مع الخوارج، بحيث تركت آثارا كثيرة في الأمة الإسلامية، فأمام تنامي الفتاوى وتيارات العلمانية والإلحاد، تقوم بعض الأطراف على تكفير كل من اعتنق هذه التيارات وعلى تكفير كل من ارتكب الكبائر وأصر عليها، وعلى تكفير الحاكم بدعوى عدم الامتثال لشرع الله، وعلى تكفير العلماء نتيجة أفكارهم، ويقال سمي كافرا لأنه غطى قلبه بالكفر.

** الحاكمية: هو اعتبار أن الشريعة هي القانون الأسمى والأساسي الذي يحدد حقوق وواجبات المؤمن، وعليه يجب أن تتأسس الدولة عليها، باعتبار أن الدولة هي جزء من ملكوت الله فلا يمكن تسيير شؤونها دون العودة إلى الله، وذلك بالاعتماد على العديد من السور القرآنية: سورة الفرقان، الآية الثانية، سورة البقرة، الآية 184، سورة النحل، الآية 116.

(2) - **بوزيد بومدين** "مظاهر الشقاق في مجتمعات الوفاق" الخبر العدد 5329 (25 ماي 2008، الجزائر)، ص 27.

المرحلة اليثربية، هي ما جعلها تنطلق من فكرة التكفير وبالتالي على المسلم بصفة عامة وأمير المؤمنين بصفة خاصة، العمل على بناء عالم على أساس قرآني ثابت.

لعل السؤال الموضوعي، الذي يفرض نفسه بقوة ونحن نتحدث عن اللاتسامح الديني هو: هل تضمنت الأديان التوحيدية، بما فيها الإسلام، دعوة صريحة وواضحة لاستخدام العنف إزاء من لا يعترف ويعتقد بها، أم أن الأمر غير متعلق بالنص المقدس ولا يتعدى أن يكون مقترنا بمختلف التأويلات المقدمة للنصوص الدينية نفسها ؟

تحتاج الإجابة عن هذا السؤال، في حقيقة الأمر، إلى أبحاث علمية للنصوص الدينية التوحيدية. وهو ما لا يُمكن القيام به في هذه الدراسة، لأن ذلك يحتاج إلي دراسة كاملة حول الموضوع.

ما يُمكن قوله في ختام هذا العنصر، هو أن الفرد الحديث لن يجد من وسيلة لقطع الطريق للتسامح الديني؛ أمام تنامي ظاهرة التطرف الديني في العالم، و أمام عودة الأصوليات الدينية المتطرفة و التيارات المعادية للإسلام بحدة نتيجة الإسلاموفوبيا[1] * / Islamophobie، واستخدام "القاعدة"و الحركات الإسلامية للإسلام في الحرب التي أعلنتها على الغرب، سوى بناء عالم مبني وفق أسس العَلمانية الإنسانية، الذي يُعد التسامح الديني أحد الأسس الرئيسية لها.

2- **التسامح السياسي:** يُمثل التسامح السياسي حلا أساسيا في المجتمعات السياسية، وذلك بسبب الصراعات الحزبية والفردية، التي تتميز بها الساحة السياسية، في مختلف الميادين سواء كان ذلك في الجانب الإيديولوجي أو الانتخابي أو التمثيلي...الخ، بحيث وأمام تسابق مختلف الفئات السياسية والحزبية، إلى السلطة والحكم، يستوجب الأمر وجود تسامح سياسي مبني على الحوار وثقافة الرأي والرأي الآخر، واحترام القوانين العامة للمجتمعات السياسية، وبالتالي الحفاظ على المصلحة العامة وسيرورة شروط العيش والحياة للأفراد.

(1) - **زبير فاضل**،''المسلمون في ألمانيا يمنعون من بناء المساجد'' الخبر ،العدد 5013 (15 ماي 2007، الجزائر)، ص 17.

* الاسلاموفوبيا: هو الشعور النفسي الرهيب بالخوف، الذي يشعره بعض الأفراد الأوربيين تجاه الإسلام و المسلمين، على أنهما مصدر ترهيب وألم وموت.

كثيرا ما تعرف العديد من المجتمعات نزاعات سياسية وإثنية /Ethnique و عرقية، طالما أدت إلى قيام حروب أهلية، نتيجة التسابق نحو السلطة وإقصاء الآخر السياسي / الإيديولوجي على حساب الأنا السياسي/ الإيديولوجي ، باستخدام القوة أو التزوير أو القتل و الاغتيال...الخ، والأمثلة على ذلك كثيرة في تاريخ العالم الحديث.

و في ظل كل ما سبق ذكره، تبقى المعارضة السياسية، عرضة لتجاوزات خطيرة تمارسها السلطة القائمة، التي لا تريد التخلي على السلطة؛ التي سيطرت عليها منذ عقود عدة أو الامتثال إلى منطق الانتخابات هذا في بعض الدول الشبه ديمقراطية، أما في دول أخرى ديكتاتورية، يُرغم الفرد أو الجماعات ذات التوجهات السياسية فيها، الذوبان في إطار التوجه العام أو العمل بصفة غير شرعية، باعتبار أن أنظمة هذه الدول ترفض وتقصي التوجهات السياسية الخارجة عن توجهها وتصورها السياسي الأحادي.

وعليه، فإن انتشار ثقافة التسامح السياسي، في إطار احترام التعددية والديمقراطية، ومبدأ التداول على السلطة يُساهم ـ دون شك ـ في القضاء على التعصب السياسي وكل أنواع العنف والجنح السياسية التي كثيرا ما تتمثل في سجن زعماء الأحزاب والمناضلين والاغتيالات السياسية ؛التي تتعرض لها العديد من الشخصيات السياسية والحزبية، والانقلابات العسكرية والحروب الأهلية والطرد والعزل السياسي وتزوير الانتخابات وتكييف القوانين أو التعدي عليها و تزوير الحقائق التاريخية...وغيرها، وعلى حد تعبير الفيلسوف كارل بوبر/ Karl Popper (ولد في عام 1902م)، وهو يتحدث عن التسامح قائلا:« إن التسامح السياسي ينبني أساسا على الاعتراف بالأخطاء، إذ علينا جميعا أن نحاول توطيد موقف يقول أننا جميعا متعاونون في عملية البحث عن الأخطاء. علينا أن نتعاون، لأن التعاون وحده هو الذي يسمح لكل وجهات النظر بأن نتضافر لحل مشكلاتنا (...) أنا أحلم بيتوبيا التسامح » (1).

صفوة القول، هو أن التسامح وبجميع أشكاله، عرف تنظيرا كبيرا في مختلف المستويات وشكل أحد الأسس الفلسفية الرئيسية للعَلمانية، وكما يقول موريس باربيي/ Maurice Barbier: « الفصل بين الدولة والكنيسة، كان محققا بطريقتين مختلفتين، من جهة إعطاء حرية الاعتقاد

(1) ـ **سمير الخليل و بيتر نيكلسون و كارل بوبر**، مرجع سبق ذكره، ص 98، 99.

للبروتستانت، والتسامح الذي جرى بينهم وبين الكاثوليك ومن جهة أخرى الإعلان من أن الدين هو مسألة خاصة بالاعتقاد الفردي الذي تضمنته العديد من المراسيم » (1).

أما بخصوص الأسئلة التي طرحها المفكر زواوي بغوره، والتي سبق وأن أشرنا إليها في بداية المطلب، فنحن نعتقد كل الاعتقاد أننا لن نجد أصدق تعبيرا وإجابة من ما قاله المفكر الجزائري المغتال بختي بن عودة : « النص المختلف جذريا داخل وطننا عن بقية النصوص التي أنتجت من قبل الآخر الصديق .لماذا ؟ إنه لا يتأسس في عمق الطمأنينية والأمان، بل على العكس لقد وطنت أقدامه على حافة فوهة البركان المتأجج باللهب المُستعر يصيب كل محاولة للكتابة الاختلافية، من يكتب عندنا عن راهنية الهوية لا ينتظر سوى الهزيمة والنكوص أو الاغتيال والإبعاد إنه لا يتحصل إلا على الموت » (2).

وأصدق دليل يمكن تقديمه دفاعا عن ما قاله بختي بن عودة، في المقولة السابقة، هو أن صاحب فلسفة الاختلاف والمغايرة وحامل شعار التسامح، اغتالته أيادي الآخر الإقصائي / الرافض له ولفكره في يوم 22 ماي 1995 م، كما سبق وأن تنبأ به في مقولته السابقة الذكر.

المطلب الثالث: الحرية.

تعتبر الحرية، إحدى المبادئ الأساسية التي يقوم عليها الفكر العَلماني وركيزة من الركائز التي تساهم في بناء مجتمع قائم على أساس ترسيخ الفكر الحر المبني على العقل والعلم والتقدم ...الخ، الهادف إلى تحقيق حرية الإنسان من مختلف العقبات والقيود الطبيعية والاجتماعية والسياسية والدينية...الخ، والتي تحول دون تجسيد حياة سهلة وغير معقدة للإنسان.

ثمة العديد من المفاهيم والأفكار التي يتضمنها خطاب الحرية، فأمام الغايات والأهداف الكثيرة التي تسعى الحرية إلى تحقيقها- كما سبق ذكره آنفا- يعيش خطاب الحرية بصفة عامة

---

(1)- **Maurice Barbier**, La modernité politique, Préface de Marcel Gauchet (1ere édition ; Paris : PUF, 2000), pp. 51, 52.

(2) - **بختي بن عودة** "مطارحات الاستبداد الضاحك" الخبر العدد ؟ (؟ مارس 1995، الجزائر)، ص 17.

ومفهوم الحرية بصفة خاصة ومنذ أمد طويل، العديد من الصُعوبات، نتيجة تعقد وتشعب البُنى المشكلة لهما.

فإذا كان خطاب الحرية تكتسيه العديد من الإشكاليات، فإن العديد من المفكرين والفلاسفة، يعتبرون أن المفهوم لا يشكل استفهاما، بقدر ما تشكله استعمالاته واستخدامه من قبل مختلف الفلسفات، التي عملت على تبني المفهوم بعد صياغته وفق طبيعتها ومميزاتها المعرفية والإيديولوجية.

أما الحرية اصطلاحا ، فهي تعني ، انعدام القسر أو الضغط الخارجي، فالإنسان الحر هو الذي يُمكن له اختيار الفعل أو عدم اختياره، أو حتى اختيار ضده، فالحرية تمثل رابطة حقيقية مع مفهوم آخر وهو مفهوم الإرادة[1].

أما أحمد زكي بدوي فإنه يعتبر الحرية قائلا: « هي القدرة على الاختيار بين عدة أشياء أي حرية التصرف والعيش والسلوك، حسب توجيه الإرادة العاقلة، دون الإضرار بالغير أو دون الخضوع لأي ضغط إلا ما فرضته القوانين العادلة والضرورية وواجبات الحياة الاجتماعية » [2].

نعتقد أنه وعلى الرغم من التعاريف البسيطة المُقدمة للحرية، إلا أن المسألة [الحرية]، عرفت مُساءلات عديدة ومتناقضة في الكثير من الدراسات التي حاولت معالجة الموضوع، بحيث عملت كل دراسة تبيان رؤية خاصة وضيقة، مبنية أساسا على توجيه الرؤية نفسها نحو أهداف ذاتية وإيديولوجية مُحددة. وهو ما يُحاول الفكر العلماني تجنبه، من خلال محافظته على المفاهيم البسيطة للحرية، التي تخرج من الحسابات الضيقة والخاصة لمختلف التيارات، ولو كان ذلك على المستوى النظري والتجريدي، فكثيرا ما نسمع عند العديد من المفكرين، أن الصراع الذي عاشته مسألة الحرية هو صراع جرى وما يزال يجري، لكن على المستوى الفلسفي التجريدي، ولا صلة له بالواقع، إلا أن هذا الطرح لا يمت بأي رابطة بالحقيقة، فالواقع اليوم، يُظهر التناحرات الكثيرة حول مسألة الحرية انطلاقا من الرؤى التي حملتها بعض النظريات حولها.

(1)ـ **محمد علي كبسي**، مرجع سبق ذكره، ص 215.

(2)ـ **أحمد زكي بدوي**، معجم سبق ذكره، المادة: الحرية، ص 168.

ما نود الإشارة ها هنا، هو السيرورة التي كانت عليها الحرية كمفهوم، وممارسة عبر الفكر الإنساني فلقد كان الفكر اليوناني، ينطلق من أن الحرية أو كما جاء في لغته éleuthéria [(1)] . تخضع للهيكلة التنظيمية التي تقوم عليها الدولة، والقوانين المُسيرة لها، بحيث تختلف حالة المواطن الذي يتميز بالحرية، من حالة العبيد الفاقدين لها، فالحرية عند اليونان هي حالة قانونية ووضعية اجتماعية تحددها معالم تقسيم المجتمع (العبيد، الجنود، الحكماء) لا حالة نفسية شعورية.

فلقد تساءل كاليكلاس في محاورة جورجياس قائلا: « كيف يُمكن للإنسان من أن يكون سعيدا وهو عبد عند إنسان آخر ؟ »

يُجيبه سقراط على لسان أفلاطون: « لكن هذا هو الأمر الرائع والعادل، إذ ما تتبعنا الطبيعة، فإنني أقولها لك صراحة، لكي يعيش المرء جيدا، يجب أن نسمح للناس التقدم دونما ضغط، وإذا تمكنوا للوصول إلى القوة، وأصبحوا قادرين ومسؤولين بفضل شجاعتهم وذكائهم، كانوا سعداء وحققوا رغباتهم » [(2)].

وإن دلت الإجابة السابقة ، فإنها تدل على المفهوم القانوني للحرية من حيث المكانة التي يحتلها الإنسان داخل المجتمع، بحيث تطور المعنى نفسه مع تطور الفكر السياسي اليوناني، ليصبح مرتبطا بشؤون تسيير المدينة والفئات المشكلة لها ـ وهو الأمر الذي نستغربه كثيرا ـ فإن الإنسان اليوناني و على شاكلة آلهته، يتميزان بعدم امتلاكهما للحرية، فكثيرا ما تشير بعض المصادر والدراسات، على سبيل المثال الإليادة الأميروسية، التي كانت تتحدث عن حياة الآلهة، وعدم امتلاك بعضها الحرية، فالإله "زوس"/ "Zeus"، كان يعاقب بعض الآلهة الآخرين، كما كان يعاقب التروادبين/ Troyens والآشليين، ليس نتيجة الفهم السيكولوجي للحرية، بل انطلاقا من وضيفته كمسؤول على النظـــام الكونـــي، « باعتبار أن الفكر اليوناني، كان قائما على فكرة أن الإنسان والآلهة وُجدت بعدما وُجد الكون المكتمل التأسيس » [(3)].

---

(1)- **Gérard Durozoi et Denis Huisman et autres**, op.cit., p. 442.

(2)- **Platon**, <u>Gorgias</u>, trad. chambry, Baccou (Paris : Garnier frères, collections ‘’GF’’, 1967), pp. 235, 236.

(3)- **Gérard Durozoi et Denis Huisman et autres**, op.cit., p. 442.

يأخذ الطرح اليوناني للحرية مجرا مُغايرا، خاصة مع بروز الفكر الرواقي، الذي أسس مفهوما جديدا لطبيعة الحرية، الأمر الذي تتحدث عنه المفكرة والباحثة أنطوانت فريو- ريمون Antoine Verieux- Reymon في كتابها Pour connaitre la pensée des Stoïciens قائلة:« من الصعب تحديد تاريخ ميلاد الحرية داخل الفكر الإنساني، إلا أننا يمكن اعتبار الفكر الرواقي مهدا له، خاصة ما يتجلى في فكر إبيتات/ Epictète (50 ق م - 125م)- بحيث يتحدث عن وجود قوة داخلية موجودة في أعماق الكائن الإنساني، تجعله كائنا حرا » (1).

المتمعن في الطرح الذي تبناه "إبيتات"، يُلاحظ أن مفهوم الحرية مُقترن بمعرفة سيكولوجية، عكس ما ذهب إليه اليونان من قبله. وعليه تبَنى الفكر الرواقي المعايير النفسية للحرية وممارساتها، وعليه يُمكن أن نعتبره قد ساهم وبشكل كبير في دفع عجلة الفكر العلماني.

أما العصر الوسيط، وأمام تطور وبروز الأديان التوحيدية وسيطرة التفسيرات الدينية والغيبية للحرية، التي تعتبر أن الإنسان مُسير وفق نظام جبري وقدري يفرضه الله، وعلى أن كل أعماله خاضعة لقوة مفارقة له، تكمن في قوة الخالق / الله، وعليه فالإنسان مجبر على إتباع النظام الديني والكوني الإلهيين، وهو العنصر الذي تشترك فيه مختلف الأديان، « ففي أوربا المسيحية عملت الكنيسة السيطرة على مصطلح الحرية إذ يقول الفيلسوف الديني إبرانوس /Ibranus : « إن فكرة الحرية ظاهرة بالضرورة في الكتاب المُقدس، فإن القانون الذي قدمه الوحي قديم قدم الجنس البشري، والحقيقة أن ما هو مهم، هو الطريقة التي أصر بها أباء الكنيسة والعديد من المفكرين على تصور الحرية والطبيعة الخاصة للحدود التي وصفوها ووضعوها، فالقسيس كان من بين أعداء الحرية، وهو دائما حليف الحاكم المستبد » (2).

ما نود قوله ونحن نستعين بمقولة إبرانوس، هو أن أوربا المسيحية، حاولت بناء تصور ديني للحرية انطلاقا من ما جاء في الدين المسيحي، والمفهوم السياسي والاجتماعي الذي اعتمده الفكر اليوناني ـ وفي اعتقادنا ـ الأمر يتجلى في فكر القديس أوغسطين، الذي رافع للمفهوم المسيحي

---

(1)- **Antoinette Verieux-Reymon**, <u>Pour connaitre la pensée des Stoïciens</u> (France : Editions Bordas, 1979), p. 83.

(2)- **إتين جلسون**، <u>روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط</u>، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام (ط3؛ بيروت: مكتبة مدبولي، 1996)، ص 246.

التعبدي، لكنه من جهة أخرى دعا إلى وجوب وجود العبيد والتجنيد من أجل بناء مدينة قوية، وهو الطرح الذي علق عليه السوسيولوجي الجزائري عبد الغاني مغربي، في كتابه الثقافة والشخصية الجزائرية من ماسينسا إلى يومنا / Culture et personnalité algérienne de Massinissa à nos jours قائلا: « ألم يقل القديس أوغسطين، أن العبودية ليست سوى نتيجة الخطيئة وعقاب المذنب (...) فالفقير هو فقير الروح وليس المتسول والمحتاج (...) فمهمة الكنيسة ليس خلق عبيدا أحرار، بل عبيد خيرين » [1].

الطرح الذي ذهب إليه القديس أوغسطين، تبناه العديد من المفكرين ورجال الدين، فيكفي النظر إلى الكيفية التي سيرت بها الكنيسة الأراضي الفلاحية التي كانت تملكها آنذاك، وهو الطرح نفسه الذي شكل ما نسميه بنظام الوصاية، بمعنى الحق الإلهي والحكم الأبوي والملكي والحكم المطلق والمستبد...الخ،وهي مفاهيم اعتمدتها السلطتين السياسية والدينية، لتغليط الناس بشأن حريتهم، بهدف الحفاظ على مصالحهما. باعتبار حرية الأفراد تمثل خطرا على الكنيسة والحكم، ونستحضر هاهنا مقولة الفيلسوف والمُحلل النفساني الألماني إريك فروم / Fromm (1900-1980م): « إن التصرف ضد الله أو ضد السلطة وارتكاب المعصية، هو في جانبه الإنساني الايجابي؛ الفعل الأول للحرية أي الفعل الإنساني الأول، وتمثل "الأسطورة" و" الخطيئة" أن فعل المعصية كفعل للحرية هو بداية العقل » [2].

وفي الحقيقة، لا يختلف كثيرا المفهوم المسيحي للحرية، عن المفهوم الذي جاء به الدين الإسلامي ومن مختلف التأويلات التي جاء بها سواء المفكرين أو الفقهاء أو رجال الدين، فالدين الإسلامي، كانت تحمل مختلف نصوصه، مفاهيم القضاء والقدر، المكتوب أو الجبرية، فكثيرا ما تحدد مُعاملات الإنسان وفق "يا أيها الناس أو يا أيها المؤمنون أو يا أيها المسلمون، كُتب عليكم كذا، كما كتب على الذين من قبلكم"، وعليه جسدت العديد من النظريات الدينية أفكار القدرية والجبرية، ومنه عدم امتلاك الإنسان للحرية.

---

(1)- **Abdelghani Megherbi** : Culture et personnalité algérienne de Massinissa a nos jours (Alger : Office des publications universitaires, 1986), p. 74.

(2)- **إريك فروم**، الخوف من الحرية، تر. مجاهد عبد المنعم نجاد (ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972)، ص 35.

لقد ساعدت العديد من الظروف ـ سبق الحديث عن بعضها فيما سبق ـ في بناء فكر جديد وتحرري في المرحلة الحديثة، المرحلة التي عرفت إعادة صياغة مسألة الحرية، وإخراجها من البوتقة الدينية والغيبية. وعليه اقترن مفهوم الحرية بالإنسان وعمله الدءوب نحو التحرر من الغيبيات من خلال الحرية، التي ساهمت في تأسيس الفكر العلماني وعلى حد قول أنور الجندي : «لقد عملت الاتجاهات العلمانية، على التحرر من العقائد الغيبية التي تمثل عندهم ضربا من الأوهام » [1]، فالفلسفة السياسية والاجتماعية الحديثة بصفة عامة و التنويرية بصفة خاصة، أسست لقيم جديدة تقوم على الحرية، وعلى حد قول "كوندرسيه": « إن تطور العقل البشري قد أنتج فكرتي الحرية والحقوق غير المتصرف فيهما، ويعود أصل هذه الأفكار إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر، خاصة مع فولتير وجون جاك روسو ومونتيسكيو، الذين يعود لهم الفضل في وضع نظرية الحرية وحقوق الإنسان » [2].

دون أي شك، ساهم الفكر التنويري مع كل من سبينوزا وفولتير وروسو وديدرو و كانط وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين الأحرار، في التأسيس الفلسفي لمفهوم الحرية،و منه على بناء النظام الفكري العلماني، كما ساهم في فتح النقاش حول حقوق الإنسان، بحيث تجسدت محاولات الفلاسفة من خلال الإحراز على العديد من الامتيازات، التي لم يكن الإنسان ينتظرها يوما ، فوجهت النظريات العقلانية الفرد نحو التفتح والبحث عن مطامح العيش والسعادة، وبالتالي أصبحت مسألتا الإرادة وحرية الاختيار[le libre arbitre] مسألتين عمليتين.

وأمام تنامي الفكر التحرري، عمل الإنسان على تحقيق حريته، « فالإنسان الحر بصورة كاملة هو الإنسان الذي يفعل ويختار ما يريده، وفق حدود وحريات الآخرين، وهي بالتالي سمة لقدرة ذاتية على اختيار الحرية بمعانيها المختلفة: السياسية والمدنية والفكرية...الخ، ومن أجل الحفاظ على الحرية وتجسيدها على أرض الواقع، نشرت المعاني المختلفة لها، على شكل قوانين ودساتير ومراسيم، لحفظ الحريات الفردية والجماعية » [3].

(1)ـ **أنور الجندي**، سقوط العلمانية، (دون طبعة؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973)، ص 39.

(2)- **F. Henrisée**, Les idées politiques en France XVIII siècle (Paris : Presse universitaire française, 1920), p. 120.

(3)ـ **عادل ظاهر**، الأسس الفلسفية للعلمانية (ط1؛ بيروت: دار الساقي، 1993)، ص 399.

وتأخذ الحرية العديد من الأشكال منها:

1- الحرية المدنية: هي الحريات الشخصية الاجتماعية الناشئة عن العلاقات المدنية للفرد والتي يحميها القانون من القيود، وتصبح هذه الحريات حقوقا مدنية عندما يُطالب بها الفرد وتنفذ داخل المجتمع عن طريق إجراءات قانونية وإدارية وقضائية وهذه الحقوق هي الحق في الحياة والحق في الملكية والحق في التنقل...الخ(1).

2- **الحرية الدينية [حرية العبادة]**: يرى المفكر جوزيف مغيزل: « إن الحرية الدينية تعد أهم الأسس التي تقوم عليها العَلمانية، فالفرد له الحرية أن يختار الدين الذي يريده أو لا يعتنق دين أو يغير مُعتقده الديني، وله أيضا حرية التعبير عن معتقداته » (2).

وكما سبق الإشارة إليه في المطلب السابق، في أن التسامح الديني يَنبنِي على احترام حريات الآخرين في ممارسة عباداتهم، على اعتبار أن الحرية الدينية تجسد فكرة أن الدين يدخل في مجال الحياة الشخصية والفردية الخاصة وكذلك تكرس فكرة أن التجمعات الدينية والكنائس والطوائف العقائدية...الخ أمور تعود إلى الحريات الجماعية، التي تحفظها لها الدولة وفق قوانين وضعية، تنطلق قبل كل شيء من منطلق حياد الدولة تجاه كل الأديان والعقائد.

تمثل الحرية الدينية إحدى العناصر الأساسية التي تسمح ببناء مجتمع مدني وعَلماني، وتحفظها قوانين وضعية وضوابط أخلاقية وإنسانية وضرورات النظام العام، وعلى حد تعبير المفكر عاطف علي : « إن الحرية الدينية كما تمارس اليوم في معظم الدول المتمدنة لظاهرة حديثة والى حد كبير، فالكنائس في الكثير من البلدان تخلت عن ادعائها مَذهَبَة الدولة ونجدة السلطة المدنية وامتيازاتها القانونية، كما أن معظم الدول من طرفها تخلت عن النظام التمييزي، إن الحرية الدينية ستتحقق لو استمر هذا، واحترمت القوانين المنظمة لذلك » (3). ومن بين مختلف القوانين التي تحمي الحرية الدينية، بالإضافة إلى الصفة العَلمانية التي تتخذها بعض الدول، نجد الإعلان

(1)- **أحمد زكي بدوي**، معجم سبق ذكره، المادة: الحرية، 246.

(2)- **جوزيف مغيزل**، مرجع سبق ذكره، ص 62.

(3)- **ل. دونوروا وألبير بايه**، <u>من الفكر الحر إلى العلمنة</u>، ترجمة وتأليف عاطف علي (ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 1986)، ص 32.

العالمي لحقوق الإنسان، المصادق عليه سنة 1948م والتي تضمنتها الجمعية الأوربية لحقوق الإنسان أيضا عام 1950م، ويعتبر الكاتب عاطف علي أن مختلف القوانين والإعلانات العالمية، التي تنص على حرية التدين والعبادة ، « تمثل تجسيدا لفلسفة الحريات الدينية التي عرفها الغرب في عصر النهضة وعصر التنوير »[1]، وعليه تطورت حقوق الإنسان والآليات التي تسعى إلى تحقيقها ميدانيا، وفق مبدأ احترام الحريات المختلفة، هذه الأخيرة كان يعتبرها لوك وفولتير بالخصوص من الحقوق الطبيعية، إذ يتحدث لوك قائلا: « الأفراد يتمتعون في الطور الطبيعي، بحرية تامة في القيام بأعمالهم والتصرف في أملاكهم والتفكير في معتقداتهم كما يرتأون ضمن إطار سنة الطبيعة » [2].

3ـ حرية الضمير: لا يمكن لنا ، في أي حال من الأحوال، تناسي الرابطة الصلبة بين كل من الحريات الأساسية وتطور الفردانية، بحيث كانت هذه الرابطة عبارة عن متتالية يتحقق بها الأول كلما تحقق الثاني والعكس على ذلك أيضا صحيح. فلقد عرفت مرحلة النهضة الأوربية، تنامي الفردانية، خاصة مع الإصلاحات الدينية التي قام بها مارتن لوثر، وعلى حد قول إريك فروم: « لقد كان عصر النهضة، فترة بداية النزعة الفردية الحديثة، وهي تصاحب بزوغ الإنسان من الوجود السابق على الحالة الفردية إلى وجود يكون فيه الفرد مُدركا تماما لنفسه كذاتية منفصلة » [3].

وعلى ضوء ما سبق قوله، فإننا نعتبر أن إدراك الفرد الحديث لكينونته الذاتية، قد ساعدته في فتح مجال حريته الشخصية، ومنها حرية الضمير التي تعتبر القاعدة الرئيسية للإيمان أو عدمه والقاعدة نفسها تعطي الحرية للإنسان ممارسة شعائره الدينية دونما ضغط خارجي يفرضه المجتمع عن طريق ما يسميه السوسيولوجي الفرنسي دوركايم الضمير الجمعي؛ الذي هو عبارة عن مجموع القيم والعادات والتقاليد...الخ، التي تتحكم في أفعال ورغبات الفرد ومعظم علاقاته. وبالتالي حرية الضمير تسمح للإنسان في وضع مفاهيم محددة تتماشى مع إرادته واختياره لشؤونه الفردية والذاتية الخاصة.

(1)ـ المرجع نفسه، ص 33.

(2)ـ **جون لوك**، <u>في الحكم المدني</u>، ص 138.

(3)ـ **إريك فروم**، مرجع سبق ذكره، ص 47.

4- حرية التفكير: تتعلق حرية التفكير، بالانفتاح على مبادئ التسامح واحترام آراء الآخرين والتي تعتمد على الفرد كأساس لعملية التفكير، لأن عملية التفكير تخضع لمعايير التجربة الذاتية وعلى حد تعبير المفكر الفرنسي شارل مورقان/ Charles Morgan: « لا يُمكن لأي إنسان التفكير في الشيء الذي أرغب فيه، أو أن يدفعني أي شخص التفكير ضد إرادتي » [1]، وإن دلت هذه المقولة فإنما تدل على أن تحرر الإنسان من كل القيود التي تعيق حريته هي الخطوة الأولى لضمان حرية التفكير، والتي تمثل عند فولتير: حرية التعبير عن آرائه ومشاعره وحرية الكتابة...الخ، وتتجسد هذه الحريات -على حسب اعتقاد فولتير- عن طريق حياد الدولة تجاه أي دين ومعتقد قائلا: « الكاتب يستعين بريشته ولغته رغم كل ما لديها من نتائج وخيمة، فإنني أعرف الكثير من الكتب المملة والتي لم أكن أعرف في السابق أنها ستشكل نجاحا كبيرا، فهذا العمل الحر، يُجسد حرية التفكير، وهذا ما يجب أن نقره في المجتمع الفرنسي، لأن الحرية تتمثل في ألا يخضع المرء إلا للقوانين » [2]، ومنه فإن فولتير كان ينطلق أولا من حرية الشخص الإنساني في التفكير، الأمر الذي يسمح له في بناء أفكار وأنساق فكرية يمكن عرضها عن طريق الكتابة.

لقد عملت الفلسفة التنويرية، على تجاوز الأحادية الفكرية التي كانت تفرض على الشعب بالقوة والسلاح، وجعلت من حرية التفكير من الحقوق الإنسانية التي يجب تحقيقها، وهو الحق الذي كرسه الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن عام 1789م، والذي يتجلى في مادته العاشرة ،التي تنص: « أن لا أحد من الأفراد،يشعر بالقلق و الخوف، بخصوص آرائه السياسية أو الدينية، فله كل الحرية في الدفاع عنها، لكن أن لا تكون هذه الآراء مخلة بالنظام المسطر من طرف القانون » [3].

5- حرية التعليم الديني: إن تعليم أي دين والإعلان عنه ونشره من طرف رجال الدين، هي من بين الأمور التي يُمكن القيام بها في المجتمعات العَلمانية، بحيث يجب على مروجيها الخضوع إلى القوانين المنظمة للدولة، بمعنى دون الترويج لها سياسيا، كما يحدث اليوم في العديد من الدول،

(1)- **Charles Morgan**, Libertés de l’esprit, trad. Christine Lalou (Paris : La Librairie Stock, 1951), p. 10.

(2)- **Voltaire**, Lettres philosophiques ou Lettres Anglaises, Introduction et notes par Raymond Naves (Paris : Editions Garnier Frères, 1936), p. 37.

(3)- **F. Henrisée**, op.cit., p. 121.

بل هي أمور وشؤون تُمارس داخل المؤسسة الدينية. وهي النظرة التي تبناها دعاة حرية التعليم الديني، فالمدرسة اللائكية على حد قول جول فيري: « هي مدرسة تنشر و تدرس برامج دراسية حيادية بالنسبة إلى الدين، إلا أن حرية التعليم، يسمح للأهل، الذين يملكون الحق الكامل، في تدريس أولادهم تعاليم الدين وإعطائهم التعليم الأخلاقي الذي يتماشى مع معتقداتهم » (1).

ما يمكن الاختتام به في النهاية، هو أن الحرية وبمختلف أشكالها، تمثل مبدأ جوهريا لتأسيس العَلمانية وركيزة حقيقية تقوم عليها مختلف الجمهوريات في العالم، كمصدر للتعددية وثقافة الاختلاف والتعايش السلمي...الخ، وسعي كل فرد التحرر وفق الحدود الإنسانية و الأخلاقية والقوانين التي تُسير مجال الحريات الفردية والجماعية وعلى الرغم من المنحى الذي أخذه مفهوم الحرية، مع ظهور الأنظمة الشمولية: الشيوعية (السطالينية) والنازية والفاشية...الخ ،التي قوضت من مجالات ممارسة الحرية، إلا أن المفهوم نفسه عرف تغيرات بعدما انهارت هذه الأنظمة الشمولية، واستعادت بعض الممارسات الحرة مجالها الطبيعي وأعطت الفرصة للإنسان تحقيقها ميدانيا، وعلى حد تعبير الروائي الفرنسي أندري جيد/ André Gide (1869-1951م)، على لسان الشخصية الرئيسية لرواية les caves du Vatican "الفكاديو/ Lafcadio": « إن سيد الإنسان هو العمل الحر، لأنه عمل أصلي » (2).

ومن جهة أخرى، فإن فهم طبيعة العلاقات بين الإنسان والإنسان المختلف عنه، يسمح في التحكم في العقابات التي تحول دون الوصول إلى تحقيق الحرية الفردية، أمام الصراعات الفكرية والإيديولوجية التي يعيشها مفهوم الحرية.

وعلى ضوء ما سبق قوله، نغتنم الفرصة لطرح السؤال الذي سبق أن طرحه المفكر الفرنسي المعاصر فليب دوهامل / Philippe Duhamel في كتابه الحرية: أسطورة أم حقيقة / Liberté : Mythe ou réalité والمتمثل فيما يلي :

(1)- **Henri Pena-Ruiz**, Qu'est-ce que la laïcité ?, pp. 104, 105.

(2)- **André Gide**, les caves du Vatican (Paris : le livre du Poche, 2000), p. 93.

هل الحرية اليوم وأمام الوضعية التي يعيشها الإنسان المعاصر، حقيقة أم عبارة عن أسطورة وخيال ؟[1]

صفوة القول، هو أن العَلمانية لها من الأسس الفلسفية الكثيرة، التي تحتاج العديد من الدراسات المعمقة لتبيانها، كما أننا نعلم أن الفكر الإنساني يحمل في طياته العديد من المقاربات والتأسيسات الفلسفية للعديد من المبادئ التي تعد من الركائز التي تقوم عليها العَلمانية على غرار العقل وحقوق الإنسان والمجتمع المدني والمنهج العلمي والأخلاق العَلمانية والوضعية والتأريخانية...وغيرها من الأسس التي سنحاول التطرق إلى بعضها في الفصول القادمة.

(1)- www.lemythedeliberte.mht

خلاصة الفصل:

لقد سبق وأن تحدثنا عن التشرذم الذي أصاب مفهوم العَلمانية، في تمهيد هذا الفصل، وهو ما وقفنا عنده في مختلف المباحث والمطالب، إذ وجدنا العديد من التعاريف والمقاربات المختلفة ،التي قدمت لمفهوم العَلمانية، تعاريف ومقاربات تغلب عليها النظرة الإيديولوجية، بحيث اعتمد الموالون للعلمانية على حجج إيديولوجية وجغرافية وتاريخية محددة، والأمر نفسه ينطبق على المعارضين، وهذا لا يعني عدم وجود دراسات علمية موضوعية، بل بالعكس - وهو ما سبق وأن أوردناه في هذا الفصل- سواء كانت دراسات عالجت المفهوم أو الأسباب أو الأسس.

لكن ما نريد التوقف عنده هاهنا، ويقتضي نظرة موضوعية، هو التنوع الذي اتسمت به مختلف الخطابات الفلسفية ومنذ الفلسفة اليونانية، بحيث بينت المباحث الثلاثة التي سبق دراستها في هذا الفصل التنوع اللغوي والفلسفي من جهة واختلاف الرؤى الفكرية التي انتقدت أو تلك التي دافعت عن العَلمانية من جهة أخرى.

ما يُمكن قوله في الأخير، هو أننا استخلصنا ثلاث نتائج أساسية من خلال هذا الفصل وهي:

- صعوبة تحديد مفهوم العَلمانية وأسبابها وأسسها نتيجة السيرورة التاريخية الطويلة التي مر عليها الفكر العلماني ومختلف التفاعلات التي اصطحبها معه.

- انطلاق العديد من الرؤى الفلسفية المعارضة للعَلمانية، من تصور خاطئ لها، باعتبارها تنطلق من فكرة ثابتة؛ هي أن العَلمانية هي ضد الدين من جهة، ومن جهة أخرى تعمل العديد من التيارات المؤيدة، على استعمال العَلمانية كوسيلة لتحقيق أغراضها.

- لا يُمكن فهم العَلمانية، دون فهم وتحليل مختلف الخطابات الفلسفية التي عملت على بناء النسق العلماني وتحديد معالمه.

الفصل الثاني

الخطاب الفلسفي للعَلمانية

فهرس الفصل الثاني.

تمهيد.

إن البحث عن مفهوم دقيق للعلمانية وتبيان مختلف الأسس الفلسفية التي تقوم عليها، يضعنا أمام تاريخ الفكر الإنساني ومنه أمام تاريخ اللحظات التاريخية التي ساهمت في تشكيل جوهر العَلمانية، لأنه ـ ودون شك ـ وإن توصلنا إلى تحديد هذه اللحظات يمكننا من تقويض مغامرة دراسة الفكر العلماني بصفة عامة والعَلمانية بصفة خاصة، من منظور تأسيسها الفلسفي.

وإننا نعلم ـ وكما سبق الإشارة إليه في الفصول السالفة ـ أن تاريخ الفكر الإنساني العام، يبقى مسار طويل لا يمكن تحديده كلية في أي حال من الأحوال، بالإضافة إلى وجود العديد من العلاقات والتفاعلات الفكرية والعِلمية، التي يصعب استقراءها لعدة أسباب، وهي تحتاج إلى علوم دقيقة وجديدة تعمل على إدراكها.

وعلى اعتبار أن التاريخ الذي نعيشه اليوم، غير التاريخ الذي ساد في القديم القريب والبعيد، وأمام عدم إمكانية إدراكه كلية ـ كما سبق الإشارة إليه ـ وعيش مبررات وجوده كما كانت، على شاكلة مقولة هيراقليدس : « لا يُمكن أن نضع قدمنا في النهر مرتين، أي في الماء نفسه » ، وأمام الضرورة التي تفرض نفسها لدراسة الخطاب العلماني، في الفكر الإنساني، فإننا ارتأينا تقسيم هذا الفكر إلى لحظات؛ ونحن ننطلق من أن اللحظة العَلمانية هي: « المذهب أو النظرية أو الفكرة التي حملت في طياتها خطابا علمانيا، أو ساهمت في بناء الشروط التاريخية والفلسفية والسياسية...الخ، لظهور وتأسيس العَلمانية » .

هذا ما سنقوم بدراسته في هذا الفصل، إيمانا منا بأن العَلمانية خضعت إلى دينامية مستمرة وغير ثابتة منذ القديم، وتشكلها لا يعني سوى تبلور إرهاصاتها المختلفة.

المبحث الأول: العَلمانية في الخطاب الفلسفي اليوناني.

يتحدث الفيلسوف الألماني هوسرل في كتابه أزمة العلوم الأوربية، عن مشكلة البداية، قائلا في بدايته : « لو تتبعنا تشابك التاريخ، منطلقين كما تقتضي الضرورة من تاريخنا وتاريخ أمتنا، فإن استمرارية التاريخ تعود بنا دوما إلى أبعاد متنقلة بين أمة وأمة وبين عصر وعصر و في العصور القديمة فإن الرومان يقودنا إلى اليونان واليونان إلى الفرس والمصريين، ومن الواضح أن لا نهاية لمثل هذا العمل (...) إن مثل هذه الطريقة تظهر الإنسانية كحياة واحدة تشمل مختلف الأفراد والشعوب (...) مثل هذه الإنسانية تتجلى كأنها بحر لا يشكل الأفراد والشعوب سوى موجاته المختلفة» (1) .

تنطبق المقولة نفسها التي طرحها هوسرل، على موضوع العَلمانية، بحيث يتشابك الفكر العلماني مع تشابك التاريخ، ويقودنا البحث عنه ضمن هذا التشابك المزدوج إلى أبعاد مختلفة وتأويلات متعددة. تجسد تنقلها المستمر من أمة إلى أمة ومن فكر إلى فكر آخر، لتتجلى العَلمانية وفكرها العام كأنها بحر، لا يُمثل خارجه سوى صورة ذرية بسيطة لما يحتويه داخله.

ولأننا لا نستطيع الذهاب عكسيا إلى أبعد من الفلسفة اليونانية، لاعتبارات عديدة، وعليه فإننا سننطلق منه لإبراز الخطاب العلماني الذي يحمله الفكر اليوناني.

لماذا تسمية الخطاب ؟.

نحن نعتقد كل الاعتقاد، أنه لا يُمكن لأي باحث أن يتحدث عن موضوع أو نظرية حديثة، في مرحلة لا يعي ناسها ومفكروها معانيها وأسسها أو على الأقل، كيف تمت صياغتها في المرحلة التي تأسست فيها وعلى حد تعبير الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو في محاضرته التأبينية

(1)- **Edmund Husserl**, La crise des sciences européenne, trad. Paul Ricœur (Paris : Editions Aubier, 1977), pp. 29, 30.

في الكوليج دو فرانس* « يجب تصور الخطاب كعنف نمارسه على الأشياء، وعلى كل حال مثل ممارسة نفرضها نحن، بحيث من خلال هذه الممارسة، تجد أحداث الخطاب مبادئ انتظامها» (1).

نحن نعلم أن الغاية الفلسفية التي سعى فوكو إليها ، طوال تاريخه الفلسفي، هو في كيفية تأسيس خطاب فلسفي علمي ونقدي، يقوم على منهج أركيولوجي/ حفري وتنقيبي في البُنى المعرفية والتاريخية والاجتماعية والسياسية والطبية...الخ، للمجتمع الغربي، إلا أن محاولتنا المتواضعة في دراسة العَلمانية، ستأخذ الجانب الشكلي لفلسفة فوكو، بمعنى محاولة إدراك الخطاب العلماني ومبادئ انتظامه في تاريخ الفكر الأوربي، بداية من اللحظة اليونانية (كتنقيب في الفكر، لذكر بعض مواطن الفكر العلماني).

إن الخطاب العَلماني الذي ظهرت معالمه بوضوح مع عصر التنوير، وأخذ شكل نظرية مع هوليوك ـ كما سبق ذكره ـ لم يكن يُمثل سوى مرحلة نضوج فكري حقيقي، ارتبطت بالعديد من العوامل المعرفية والسياسية والعلمية...الخ؛ مثلت عناصر تأسيس النظرية العَلمانية، كمذهب باعتبار أن النزعة العَلمانية كانت تحملها العديد من الآراء والأفكار التي تداولها الفكر اليوناني القديم، إذ تجلت إرهاصاتها في أكثر من مجال فكري.

المطلب الأول: الأسطورة بين لحظة توهم الحقيقة ولحظة البحث عن تحرر الإنسان.

لا يُمكن لأحد اليوم نكران، أن الوعي الأسطوري الذي كان يتميز به الإنسان القديم، قد شكل لحظة تاريخية هامة في تأسيس الفعل الفكري ومنه الفعل الفلسفي، باعتبار الأسطورة/ le mythe، لم تكن تمثل سوى نمط من أنماط التفكير لها مميزاتها وخصائصها ،عمل من خلالها الإنسان القديم، الإجابة عن مختلف الأسئلة التي كانت تراوده، سواء أسئلة تعلقت بالعالم الخارجي المحيط به ومنه العلاقات التي تربطه به، أو أسئلة تتعلق به كفرد/ عنصر داخل الجماعات البشرية والسكانية.

---

* بعد وفاة جون هيبوليت/ Jean Hyppolite، حول الكرسي الذي كان يشغله في الكوليج دوفرانس (تاريخ الفكر الفلسفي)، إلى كرسي (تاريخ أنظمة الفكر)، شغله ميشال فوكو في 12 أفريل 1970م، أين ألقي محاضرته التأبينية في 02 ديسمبر 1970م فيها، وطبعت المحاضرة ككتاب: جاء تحت عنوان نظام الخطاب.

(1)- **Michel Foucault**, L'ordre du discours, (Paris : Gallimard, 1971), p.54.

لقد ارتبطت حياة الإنسان القديم، بصفة عميقة بالعالم الخارجي، الذي كان يمثل له المأوى والمصدر الحقيقي لأكله ومشربه ورغباته الجنسية وكذلك الخطر واللغز الذي يشكله منظوره نحو جميع التغيرات والظواهر الطبيعية...الخ، الأمور التي جعلت منه لا ينفصل عن الطبيعة، ليجعلها مصدر حياته ومعرفته، إلا أن تلك العلاقة المتكاملة والمتشابكة، أدت بالإنسان القديم نفسه،إلي بناء وعي بدائي حولها، حينما تصور كائنات خيالية وأمور أسطورية تسكن الطبيعة، لأنه لم يكن يملك الآليات المعرفة التي تسمح له بالفصل بين الواقع والخيال، وفي الآن ذاته ارتبطت حياته وبصفة كبيرة مع الإنسان الآخر الذي يشبهه فزيولوجيا وفي أهدافه من أجل البقاء خاصة بعد بروز التجمعات السكانية وتحولها التدريجي إلى قبائل ومجتمعات...وثم دول. بحيث عمل الإنسان القديم على التفكير والتساؤل حول ما كان يجمعه مع الآخر سواء فيزيولوجيا وعمليا وغرائزيا...الخ، وفي مرحلة تابعة اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا ودينيا...، الخ.

دون أي شك، انطلقت عملية تفكير الإنسان القديم من طبيعة بنيته الفكرية، التي تقوم على الوعي الأسطوري ومن طبيعة البنية الاجتماعية التي كان يعيشها، والتي لا تمثل سوى أحد المصادر الرئيسية لوعيه الأسطوري الخرافي. ولا يمثل هذا الوعي البدائي عند ماركس وانجلز سوى « وعي للوسط الحسي المحيط للإنسان والذي يمكنه إدراكه مباشرة، بمعنى وعي الرابطة المحددة لعلاقاته مع الأشخاص والأشياء الواقعة خارج الفرد الذي يعي نفسه وهو في الوقت نفسه إدراك لطبيعة التي تتعارض ـ في بادئ الأمر ـ مع الناس بوصفها غريبة. وهذا الوعي ليس سوى وعي حيواني محض للطبيعة » [(1)].

تندرج محاولتنا في دراسة الأسطورة، ـ ونحن بصدد دراسة موضوع العَلمانية ـ في حقيقة الأمر في محاولة تأويل الوعي الأسطوري من أجل استنباط بعض مكوناته العَلمانية من جهة ومحاولة إدراك البدايات الأولى للعلاقة الثلاثية التي تجمع بين الإنسان والعالم والقوى الغيبية، ومنه تبيان التأثيرات التي خلفها الوعي الأسطوري على الفكر الإنساني: السياسي والديني والاجتماعي...الخ، بصفة عامة والفكر اليوناني بصفة خاصة. وفي خضم كل هذا نجد أنفسنا أمام العديد من الأسئلة التي تفرض نفسها، ومنها:

(1)- **Karl Marx et Friedrich Engels**, L'idéologie Allemande, trad. Auger (Paris : Editions Soc, 1968), p.59.

ـ إلى أي مدى كان الوعي الأسطوري، لحظة مؤسسة للتفكير الفلسفي ؟

ـ هل الأسطورة القديمة، خاصة اليونانية منها، أبعاد علمانية تكون قد ساهمت في توجيه الوعي الإنساني نحو الحرية والعالم الأرضي والإنسان وطبيعة التجربة الدينية والمجتمع المدني وفصل العالم الأرضي عن العالم السماوي...وغيرها ؟

ما نود الإشارة إليه هاهنا، هي الصعوبات التي تعترض الباحث في تحديد المفهوم الشامل للأسطورة، وذلك لارتباط المفهوم نفسه بعناصر تاريخية جد معقدة تفاعلت مع مختلف أنماط التفكير الإنساني وعلى حد تعبير كلود ليفي-شتراوس / Lévi-Strauss (1908- 1993م): « إن الأسطورة تنطوي على معنى، بحيث يتعلق المعنى نفسه بطريقة تنسيق العناصر المعزولة في تكوينها (...) والخصائص المكونة لها ذات طبيعة معقدة » [1].

يُعرف أحمد زكي بدوي في معجمه الأسطورة قائلا: « مجموعة الأساطير التي تسود ثقافة ما كالقصص الخيالية عن الأبطال والآلهة (...) وتشرح الأسطورة بمنطق العقل البدائي ظواهر الكون و الطبيعة والعادات الاجتماعية » [2].

أما عالم الاجتماع جيرالد لارسون / Gérald Larson فإنه يعتبر الأسطورة : « حكاية أو مجموعة من الحكايات أو الروايات المنسوجة عن الآلهة أو القوى الغيبية ، المتداولة بين النـــاس في العشيرة أو القبيلة أو الجماعة العرقية، لفرض تجاربها وعِلمها فرديا أو جماعيا وقد تفسر الأساطير خلق الكون والإنسان وبطولات الأبطال » [3].

أما المفكر مرسيا إلياد، فيذهب في طرحه إلى تحليل الأبعاد القدسية التي احتوتها الأساطير، وذلك في كتابه مظاهر الأسطورة، بحيث أن يعتبر الأسطورة، تكشف على أن للعالم ولكل الوجود الطبيعي والاجتماعي والإنساني، أصلا وتاريخا فائقا للطبيعة، فالأسطورة بعبارة مرسيا إلياد تحكي

(1)ـ **كلود ليفي شتراوس**، الأنثروبولوجيا البنيوية، تر. مصطفى صالح (دمشق: منشورات وزارة الثقافة القومي، 1977)، ص 249.

(2)ـ **أحمد زكي بدوي**، معجم سبق ذكره، المادة: الأسطورة، ص 277.

(3)ـ **قيس النوري**، الأساطير وعلم الأجناس، (دون طبعة؛ العراق: مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر بجامعة الموصل، 1981)، ج1، ج2، ص 10.

تاريخا مقدسا، تروي حدثا وقع في الأزمنة الأولى زمن "البدايات" أو أن الأسطورة تحكي انجازات كائنات فوق الطبيعة.[1]

وهو الطرح نفسه الذي تبناه عالم الاجتماع الروسي مالينوفسكي/ Malinowski، حيث يرى أن: « الأسطورة تؤدي وظيفة ضرورية في الحضارات البدائية فهي تعبر عن المعتقدات، وتؤمن بفعالية الاحتفالات الطقوسية (...) الأسطورة عنصر أساسي في الحضارة الإنسانية ».[2]

بغض النظر عن التفسيرات الدقيقة والمعمقة التي قدمت للأسطورة كظاهرة فكرية وثقافية ونفسية...الخ، سواء كانت تفسيرات سيكولوجية التي تعتبر الأسطورة إسقاطات وتجسيدات للرغبات والصراعات الداخلية التي يعيشها الفرد، كما جاء في تعبير العالم النفساني فرويد : « أن النظم الروحية هي أدوات حضارية مركزية، فالمعتقدات والأساطير في المجتمعات القديمة، كانت تساهم في تبديد المخاوف جراء تهديدات العوامل الطبيعية (...) كما تعوض الأسطورة معانات الفرد التي تُنتج من خضوعه للضغوط الاجتماعية »[3]، أو تفسيرات بعض العلوم الأخرى، التي ترى أن الميتولوجيا هي تعبير بطريقة رمزية عن حقائق خاصة بفكر الإنسان وحياته، فالطرح السوسيولوجي أثار العلاقة بين الدين والأسطورة في المجتمعات البدائية، على غرار ما ذهب إليه دوركايم في مختلف دراساته للنظم الروحية بالخصوص في كتابه <u>Les formes élémentaires de la vie religieuse</u> « إن الأسطورة هي أسلوب فعلي يُمارسه الأفراد في تجمعاتهم، وذلك نتيجة الأوضاع الاجتماعية ومن جراء الأسطورة، فلقد قسم الإنسان القديم إلى جانبين مقدس وغير مقدس »[4]، أما ماركس فلقد اعتبر بدوره الأسطورة هي انبثاق مباشر من السلوك المادي للبشر: « البشر هم منتجو تصوراتهم وأفكارهم فالوعي لا يمكن أن يكون

---

(1)- **إلياد مرسيا**، <u>مظاهر الأسطورة</u>، تر. نهاد خياطة (ط1؛ دمشق: دار كنعان للدراسات، 1991)، ص 10.

(2)- المرجع نفسه، ص 22، 23.

(3)- **فيصل عباس**، مرجع سبق ذكره، ص 125.

(4)- **Mostefa Boutefnouchet**, <u>Introduction à la sociologie</u> (Alger : Office des publications universitaires, 2004), pp. 85-86.

أبدا سوى الوجود الواعي ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية » [1]، وتفسيرات أخرى متعددة تارة ومتناقضة تارة أخرى، فإن الأسطورة تشكل مرجعية حقيقية للعديد من العلوم سواء كانت تجريبية أو إنسانية واجتماعية بحيث ساهمت في تأسيس الكثير من النظريات السياسية والدينية، كما جسدت أطر نشوء الفكر الفلسفي ومنذ الأساطير القديمة، باعتبارها عالجت مسائل عدة: السلطة والإنسان والعالم ومسألة الخلق والتكوين ...الخ، فلقد ظهرت هذه الأخيرة من خلال حركة الآلهة وصراعها، وعلى حد تعبير فيصل عباس: « بدأت مسيرة الانتصار ومن ثمة الخلق والتكوين بعد أحداث دموية أعقبتها ولادة الإله "مردوخ" الذي انتصر على الآلهة القديمة وسيطر على المجتمع المقدس وكما تبدو مسألة الخلق والتكوين في أساطير شرقية قديمة على غرار ملاحم "الإيتوما إيليش" و "جلجماش" » [2].

غير أن ما ينبغي التأكيد عليه هاهنا، هو أن الأسطورة تبقى منقوشة وبشكل كبير داخل البنية الفكرية الإنسانية وتعرض بشكل مُلفت للانتباه في التعاملات البشرية الحديثة والمعاصرة ومعتقداتهم المختلفة ومنه تمسكهم بنسيج الطقوس التي خلفتها العصور القديمة، « فالأسطورة على حد تعبير الفيلسوف الألماني هيدجر تبقى جزء من التراث؛ وهذا الأخير موشوم على جسم الشعب، وعالق بأذهانهم، منقوش على جدرانه، حال في لغته، مكبوت في لاوعيه » [3].

لقد عبرت الأساطير اليونانية بدورها وبصورة مأساوية عن طبيعة الفكر الذي جسدته الجماعات البشرية البدائية، كوسيلة حقيقية للتعبير عن انشغالاتهم تعكس من جهة الأزمة الوجودية والنفسية التي تميز بها الإنسان اليوناني، ومن جهة أخرى الرغبة الملحة للتحرر من موانع التفكير. وهذه الأزمات دون شك هي التي حددت الأطر المعرفية للخطاب الفلسفي، الذي تجاذبت أطرافه مختلف التيارات الفكرية والتي أسست هي الأخرى أطرا تنظيمية داخل دولة / المدينة، وفق مفاهيم تصورية لعالم الآلهة والقوى الغيبية، وكثيرا ما تحمل هذه المفاهيم أطرا علمانية: تجسدها بعض الآراء التي تتبنى الحرية والتحرر وهتك المقدس...الخ.

---

(1)- **Karl Marx et Friedrich Engels**, op.cit., p. 51.

(2)- **فيصل عباس**، مرجع سبق ذكره، ص 49.

(3)- **عبد السلام بن عبد العالي**، ضد الراهن (ط1؛ المغرب: دار توبقال للنشر، 2005)، ص 47.

تظهر جليا النظرة العَلمانية، داخل مضمون الأسطورة، حينما نتحدث عن ملحمتي الشاعر اليوناني القديم "هوميروس" الاليادة والأوديسة، اللتين تُظهران ما تنطوي عليه هذه النفس الغربية من صراع أصيل وعميق بين الإنسان والآلهة، فما الأوديسة إلا حديث عن الصراع الطويل بين البطل "أوديسيوس" الإنسان وإله البحر "نبتون"، هذا الصراع الذي انتهى بهزيمة الإله وبانتصار الإنسان [1]، وعلى حد تعبير الفيلسوف برتراند راسل : «لقد تميزت ملحمتي "هوميروس" بتنظيمهما لعالم الآلهة وفق شؤون الإنسان على الأرض، بحيث صور "هوميروس" الآلهة أشخاصا بشرية إلى أقصى الحدود وهي لا تختلف كثيرا عن الإنسان إلا في كونها خالدة ومزودة بقوة خارقة للطبيعة والبشرية » [2].

وعليه، فلقد مثلت الأسطورة اليونانية وسيلة ومعرفة تساعد الإنسان على إدراك غايات حركة الوجود والعالم من خلال محاولته التوصل إلى حقائق فعلية تُمكنه على تشكيل رؤية أكثر عقلانية لوجوده ودوره ككائن وجودي، فكثيرا ما حملت هذه الأساطير في ثناياها محاولات تحرر الفرد من ويلات السيطرة، مستنبطة من صراع الآلهة ومحاولة كل إله التحرر من قوانين العالم السماوي من جهة والسيطرة عليه من جهة أخرى، وفي الآن نفسه لتحكم الفرد في مصيره الذي كان يُحدد خارج إرادته. وتتجلى هذه الصورة في أسطورة برومثيوس، التي لم تكن سوى محاولة مقاومة القدر والقوانين الثابتة ومنه تحرير الإنسان من قيود عالم الآلهة، وتحقيق إرادته وحريته المسلوبتين.

على الرغم من المصير المأساوي، الذي ترتب عن اختلاس برومثيوس النار من الآلهة وإعطائها لبني الإنسان على اعتبار أن الأسطورة تتحدث عن معاقبة الآلهة لبرومثيوس بتكبيله على صخرة، وإرسال إليه نسر ينهش كبده إلى الأبد، إذ كان كبده ينمو من جديد كلما أتى إليه النسر [3]، إلا أن محاولة برومثيوس كانت ترمي إلى:

---

(1)- **زكريا فايد**، العلمانية: النشأة والأثر في الشرق والغرب (ط1؛ القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1988)، ص 63.

(2)- **برتراند راسل**، تاريخ الفلسفة الغربية، تر. زكي نجيب محمود (دون طبعة؛ القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1978)، ص 33.

(3)- **Bernard Ceysson**, Histoire d'un art : La sculpture (Suisse : Editions Skira, 1987), p. 273.

ـ إيقاظ الوعي الذاتي في الإنسان وروح البحث والإبداع.

ـ علمنة الأفكار بعدما سيطر الوعي الديني.

ـ تجسيد الإرادة الإنسانية وقدرته على صنع عالمه بنفسه.

ـ الفصل بين عالم الآلهة وعالم الإنسان.

ـ اختراق القوانين الإلهية، ومنه منح الإنسان القدرة على تجاوز المقدس.

ـ تجسيد النظرة العقلانية، عن طريق تجاوز الوهمي والخرافي ومنه الإيمان بقدرات الإنسان.

ما يُمكن قوله هاهنا، هو أن الأسطورة، لم تكن معزولة عن الواقع، وعلى حد تعبير كلود لفي- ستروس: « (...) ففي الحقيقة نحن نفترض أن البُنى المؤلفة للأسطورة، ليست منعزلة على وقائع تاريخية حددتها التفاعلات بين الإنسان والطبيعة » (1)، وعليه فلقد مثلت غايات مكبوتة للإنسان في محاولاته الأولى في التفكير، « إن الأساطير مهما تنوعت طرق بحثها، تبدو أنها تؤول إلى شكل بدائي من التأمل الفلسفي » (2)، وجسدت ولو ببعدها اللغوي والشفهي والكلامي، اعتبارات إنسانية بدائية في تأكيد كينونته أمام المبهم والمدهش في الطبيعة.

لا تمثل أسطورة برومثيوس وأسطورة سزيف ، على الأقل هاتين الأسطورتين، سوى الرغبة في تحقيق الذات وتجسيد وجوده الفعلي.

صفوة القول، هو أن العقل البدائي الأسطوري، شكل فكره مبادئ كثيرة ما تقترب ـ نوعا ما ـ مع بعض الأفكار العَلمانية، ويتبين اليوم بأن الفكر الأسطوري هو جزء من النظرية العِلمية، يكفي فقط النظر إلى نظريات فرويد و أوغست كونت / Comte (1798-1857م)، والعديد من النظريات الفيزيائية الحديثة...وغيرها.

(1)- **كلود لفي- ستروس،** مرجع سبق ذكره، ص 250.

(2)- المرجع نفسه، ص 244.

المطلب الثاني: اللحظة السقراطية: فكرة الإنسان مقياس كل شيء.

تكتسب الفلسفة اليونانية مكانة جد هامة، داخل تاريخ الفلسفة. كيف لا ؟ ومعظم مؤرخي تاريخ الفلسفة ينطلقون منها لتأريخ الفعل الفلسفي الحقيقي، نظرا للقطيعة الفكرية والابستيمولوجية التي أحدثتها الفلسفة اليونانية مع الفكر الشرقي القديم. والمتأمل اليوم في تاريخ الفكر بصفة عامة والفلسفة بصفة خاصة، يجد العديد من الإشكاليات حول كيفية الانتقال من فكر خرافي / لاهوتي مَبني على الأسطورة والخيال فكريا وعلى العصبية وحرب الجميع على الجميع سياسيا، و هي الميزات الخاصة بالفكر الشرقي، إلى فكر عقلاني / مادي مبني على التفسير العقلاني والمادي للوجود فكريا، وتأسيس دولة-المدينة سياسيا وتقسيم العمل اجتماعيا والبحث عن الفضيلة أخلاقيا، وهي ميزات الفكر اليوناني، إشكاليات وإن عرفت العديد من الإجابات، إلا أن التحديد الدقيق للبعد الزماني للانتقال بقي محل جدال ونقاش.

لقد سبق لنا وتحدثنا مطولا في الفصل التمهيدي، المبحث الثاني وتحديدا في المطلب الثالث المعنون العالم واقع أرضي أم تجسيد روحي؟ عن الدور الكبير الذي لعبته مرحلة ما قبل سقراط، في بناء أنساق فكرية، حاولت تفسير الوجود ماديا وعَلمانيا بداية من طاليس، وكيف حاولت مختلف مدارسها عَلمنة الفكر اليوناني القديم وإخراجه من بوتقة التفسيرات الدينية القديمة، هذه المرحلة ـ دون شك ـ وعلى الرغم من نقص مصادر ومؤلفات الفلاسفة الذين عاشوا فيها، وضعت آليات فكرية جديدة حول مشكلة الطبيعة.

على الرغم من الجديد المعرفي والمذهب الذي جاءت به مرحلة ما قبل سقراط، إلا أن المنعرج التاريخي، الذي عرفه الفكر البشري بصفة عامة و الفكر اليوناني بصفة خاصة، تجسد في المرحلة السقراطية ومابعد سقراط، بحيث انتقلت عملية التفكير في العالم إلى عملية التفلسف في الإنسان، ونحن نعتقد أن هذا الانتقال النظري والعملي، كان اللحظة المؤسسة للفلسفة، باعتبارها حبا للحكمة.

وما لا ريب فيه، هو أن الانتقال التاريخي لنظرة المفكر اليوناني إلى البحث في مشكلة الإنسان ومختلف العلاقات التي تحدد وجوده الفعلي، فرضته العديد من المعطيات المعرفية والتغيرات السياسية والاجتماعية والدينية والفكرية...الخ، وبلغة الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو، فهي عبارة عن ابستمي / Épistémè حيث يعرفه قائلا: « هي مجموع العلاقات التي يُمكنها أن

تجمع في مرحلة تاريخية معينة آليات الممارسة الخطابية ومختلف العلوم التي تكون قد ساهمت في تكونها » (1)، وعليه فإن الخطاب الفلسفي في المرحلة السابقة الذكر، ليس وليـــد العدم، إلا أن تشكله وتأسيسه ـ على حد اعتقادنا ـ يُشكل الدهشة التأملية، والمهم من كل هذا، أن هذه المعطيات والتغيرات، أسست أيضا لعلاقة جديدة بين الإنسان والعالم [الوجود]، علاقة قائمة أساسا على فكرة أن الإنسان كمشكلة فلسفية، هو مركز الفكر داخل إطار الوجود وليس خارجه. وعلى هذا المبدأ قامت اللحظة السقراطية "أعرف نفسك بنفسك" واللحظة السوفسطائية "الإنسان مقياس كل شيء". ومن بعده الفكر العقلاني والواقعي عند كل من أفلاطون وأرسطو.

لعل إحدى أهم المدارس الفكرية على الإطلاق التي عاصرت سقراط، وحددت له معالم فكره ونظرته للإنسان، هي الحركة السفسطائية، « هذه الحركة شكلت عصرا تنويريا في اليونان القديمة، يتماثل في العديد من الجوانب عصر التنوير في الحضارة الأوربية، من حيث أن نزعة التنوير هي الإيمان بالتقدم المستمر للحضارة الإنسانية ومنه الإيمان بقدرة الإنسان على أن يكون سيد مصيره والعالم، وكذلك في جعله العقل سيدا ووسيلة لإخضاع كل العقائد والتقاليد البالية، وهذه المبادئ كانت الشعار الأساسي للسوفسطائية » (2)، وإن دلت هذه المبادئ فإنها تدل على الطبيعة العَلمانية التي يقوم عليها الخطاب السوفسطائي، وأصدق دليل على ذلك المقولة الشهيرة التي أطلقها أحد رواد السوفسطائية؛ بروتاغوراس/ Protagoras (481-311 ق/م): « الإنسان مقياس كل شيء، هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد » (3).

لقد عبرت المقولة السابقة الذكر وبوضوح الإدراك الفعلي لحقيقة الإنسان عند السوفسطائيين، كمصدر للحقيقة والمعرفة ، لذلك يعتبرون أنه لا وجود لسلطة خارج إرادة الإنسان تحدد له قيم الخير والشر أو مبادئ التنظيم الاجتماعي والسياسي والديني. وعليه فإن السلطة الدينية، التي تجسدها الآلهة هي عبارة عن حيلة، إذ تعتبر النظرة السوفسطائية ، « أن الإيمان بالآلهة وبالدولة الإلهية، إنما هو نتيجة الحيلة التي اصطنعها المشرعون والساسة لتغليط العامة،

(1)- **Michel Foucault**, <u>L'archéologie du savoir</u> (Paris : Editions Gallimard, 1969), p. 250.

(2)ـ **عبد الرحمان بدوي**، <u>ربيع الفكر اليوناني</u> (ط5؛ بيروت: دار القلم، 1979)، ص 179، 180.

(3)ـ المقولة أقتبست من كتاب: **أحمد فؤاد الأهواني**، <u>فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط</u> (دون طبعة؛ القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1954)، ص 270.

من أجل تحقيق مآربهم ومنافعهم » [1]، وعليه فإن تفلسف السفسطائية كان يسعى إلى إبراز مواطن تغليط الإنسان ومنه إدراك حقيقته بوصفه إنسان، وعلى حد تعبير الكاتب علي عبد المعطي محمد: « إن السفسطائية أول من ناقش الفكر الإنساني بمختلف مجالاته وبالخصوص الفكر السياسي من خلال حقيقة الإنسان، فلقد عالجوا فيه: الجدل السياسي، العدالة والتعدي، السلطة الدينية والدنيوية، الانتخابات...الخ » [2].

على الرغم من الشبهات التي أقيمت على السوفسطائيين، وحقيقة الآراء التي أتوا بها ومنه طبيعة ممارستهم للفلسفة، إلا أن ما يجب ذكره هاهنا، هو أن النظرة العَلمانية الحديثة، كثيرا ما تتجلى في فكرهم ومقولاتهم، كما تتجسد في طبيعة العلاقة التي بنوها لكل من الإنسان والعالم.

إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه هاهنا- ومن كل ما سبق قوله- هو: كيف ساهمت السوفسطائية في تأسيس اللحظة السقراطية ؟

لقد سبق لنا الحديث عن اللحظة السقراطية في الفصل التمهيدي، المبحث الأول، وبالتحديد المطلب الأول، حيث عرضنا كيف ساهمت فلسفة سقراط في التأسيس الحقيقي للفعل الفلسفي، ولتكتمل أهداف دراستنا للحظة السقراطية، علينا بتحديد أبعادها العَلمانية.

وللإجابة عن السؤال السالف طرحه، نود التذكير بأن سقراط جاء كرد فعل للفلسفة التي كان ينشرها السوفسطائيون، بحيث كان يعتبرهم مصدرا للفساد الأخلاقي، وحججهم لم تمثل سوى مغالطات خطابية واهية، لأنها ـ وعلى حسب سقراط ـ لا تستند الصدق والحق والفضيلة والصحة...الخ،على الرغم من تبنيه لفكرة الإنسان وعلى حد تعبيرالكاتب عبد الله إبراهيم: « إن سقراط يتصل بوصفه مفكرا بالحلقة "الإنسانية" ذاتها التي بدأت بالظهور مع بروز السوفسطائيين كقوة فكرية في بلاد الإغريق» [3]، ونتيجة للأحكام التي كان يصدرها سقراط ضد الحركة السوفسطائية خاصة في ميدان فكرهم تجاه الأخلاق، عمل على إعادة الأخلاق على حسب المبادئ التي كان يؤمن بها.

---

(1)- **علي عبد المعطي وعلي حنفي محمود وآخرون**، مرجع سبق ذكره، ص 43.

(2)- المرجع نفسه، ص 44.

(3)- **عبد الله إبراهيم**، المركزية الغربية (ط1، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 175، 176.

إلا أن اللحظة السقراطية « أعرف نفسك بنفسك » كانت لحظة حاسمة في تأسيس الفعل الفلسفي العقلي، والمبني على أساس البحث في الوجود الإنساني، بقدر ما كانت لحظة مأساوية ليس فقط في الفكر اليوناني القديم بل في كل الفكر الإنساني، كانت لحظة مُؤسسة، لا لسبب إلا لأنها تمثل اللحظة التي أدت إلى إعدام سقراط و في الآن نفسه إعلاء أفكاره، ليست تمثل هذه اللحظة التهمة ذاتها، بقدر ما كانت جوهر وأساس فلسفته العامة * .

على الرغم من الغياب الشبه كلي لمؤلفات سقراط، بحيث لو وُجدت لا أزالت وحلت في الآن نفسه الكثير من التساؤلات التي وجهت له ولفلسفته، إلا أن العديد من الدراسات ـ وانطلاقا من الأفكار السقراطية ـ التي تحدث عنها تلميذه أفلاطون تشير إلى المحاولات الكبرى التي قام بها سقراط، انطلاقا من إيمانه الكبير بالآلهة ومذهب الأخلاق والفضيلة، لإعادة القدسية للقوانين، بعدما سلبتها لها الفلسفة السوفسطائية، إلا أنه في الوقت نفسه ميز بين نوعين من القوانين، قوانين إلهية وقوانين بشرية (مستمدة من القوانين الإلهي)][(1)].

بغض النظر عن مختلف التوجهات الدينية والأخلاقية التي تمسك بها سقراط ـ وهو حر في ذلك ـ فإن فلسفته عملت على بناء عقل يوناني دينامي، بحيث يَعتبر المعرفة لحظة اللوغوس الذي يكشف الوجود الإنساني الحقيقي بحيث لا تتجسد هذه اللحظة ـ وعلى حد اعتقاد سقراط ـ إلا في وجود شجاعة فكرية لازمة من أجل طرح مسائل كالأعراف والتقاليد والأفكار المُسبقة، والبدء بالتالي في عملية تفكير جديد، فالفلسفة ترفض الواقعة المباشرة التي مصدرها الحس المباشر، بل تنطلق في البحث عن حقائق جديدة، كما أكده سقراط على لسان أفلاطون[(2)].

ومن خلال هذا، يتبين لنا المفهوم الذي تبناه سقراط تجاه المعرفة، والذي ينطلق من جهة من تصور إنساني جديد للعالم، يقوم على مبادئ العقل، لا على الوعي الديني الخرافي "أعرف نفسك بنفسك" من جهة، ومن جهة أخرى من حق الإنسان في حرية الفكر.وعلى حد تعبير فيصل

* أعدم سقراط في عام 399 ق/م، بعدما شرب السم، بحيث قرر أعضاء الجلسة القضائية الذي كان يبلغ عددهم 502 قاضيا إعدامه بهذه الطريقة، بعدما اعتبر 281 قاضيا منهم، على أن سقراط كان مذنبا وبالتالي صحة التهم الموجهة ضده، المساس بآلهة ومقدسات المدينة.

(1)- **علي عبد المعطي وعلي حنفي محمود وآخرون**، مرجع سبق ذكره، ص 47، 48.

(2)- **Pierre Houdot**, <u>Eloge de Socrate</u> (Paris : Editions Allia, 1998), pp 36, 37.

عباس: « لقد أعلن سقراط متبنيا النظرة العقلية، عن حق الإنسان في حرية التفكير وان نسيج الوجود الإنساني هو التفكير والفلاسفة هم عشاق الوجود الحقيقي، وعشاق الحقيقة (...) ولعل وضع سقراط للعقل فوق العادات وفوق الخوف من الآلهة، والقوانين العقلية التي اعتمدها في تفسير المجتمع...كانت سببا في نقده، ثم إلى موته» (1).

ووفق المفهوم نفسه، الذي اعتمد عليه سقراط، في بناء نظريته في المعرفة، تأسست العديد من أفكاره على غرار:

- الإنسان يبحث عن الفضيلة، وإن عرفها عن طريق العقل وصل إلى السعادة.

- لا يستطيع الإنسان أن يُقدِم على عمل من شأنه أن يؤذي الآخرين، لو عرف كيف يستخدم عقله.(2)

- الأخلاق ذات طابع عقلي، من خلال ربط السلوك الإنساني من جهة بفهم الذات ومن جهة أخرى عملية التفكير، « فالسبب الذي يؤدي إلى الشر هو الجهل » (3).

- يجب على الحاكم أن يكون فيلسوفا عادلا، حكيما.

- الحوار والنقاش، كأساس الإقناع.

صفوة القول، هو أنه على الرغم من الكم القليل جدا الذي وصلنا من فلسفة سقراط، عن طريق تلميذه أفلاطون، ومختلف الانتقادات الكثيرة الموجهة له ولفلسفته بصفة عامة، إلا أننا نعتقد، أن سقراط استطاع تجسيد لحظتين تاريخيتين في الفكر الإنساني، اللحظة الأولى إنسانية تتجسد في ميلاد التصور الإنساني للإنسان، أعرف نفسك بنفسك، أما اللحظة الثانية فهي لحظة مأساوية -إعدامه- إلا أنها كانت بمثابة ميلاد اللوغوس اليوناني، وإن دلت اللحظتان فهما تدلان على الفلسفة في مطابقتها مع تعريفها وطبيعتها ووظيفتها، ولن نجد أصدق تعبير من الذي قاله بيار

---

(1)- **فيصل عباس**، مرجع سبق ذكره، ص 84.

(2)- المقولة مقتبسة من كتاب: **عبد الرحمان مرحبا**، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية (ط$_3$، بيروت: منشورات عويدات، 1983)، ص 105.

(3)- المقولة مقتبسة من: أطلس - dtv- الفلسفة، معجم سبق ذكره، المادة: سقراط، ص 37.

هودوت/ Pierre Houdot في كتابه مدح سقراط / Eloge de Socrate: « سقراط كان يُمثل أول فرد / Individu في تاريخ الفكر الغربي » .[1]

المطلب الثالث: الخطاب العَلماني عند أفلاطون وأرسطو كوجود بالقوة.

لقد جسدت السقراطية البدايات الأولى للفعل الفلسفي في الفلسفة اليونانية بصفة خاصة والفلسفة بصفة عامة، وتحددت معالمها أكثر مع بروز كل من أفلاطون و أرسطو، بحيث عمل هذا الثنائي على إعطاء دينامية أكثر لعملية التفلسف في مختلف المجالات، وشكل موضوع الإنسان جوهر أغلب الدراسات التي أقاماها. وكما ساهمت فلسفتهما في بناء مختلف الأنساق الفلسفية وعلى حد تعبير جورج زيناتي: « لقد آمن اليونانيون وبشكل أخص، أفلاطون وأرسطو، بالرغم من السوفسطائية، بوجود عالم ثابت يستطيع العقل أن يدرك قوانينه، وان يُلم به من شتى نواحيه، أي أن المعرفة الموضوعية كانت ممكنة وأن الموضوع، أو الجوهر في لغة أرسطو قابل للتحديد بشكل عقلي (...) ويمكن أن نقول، دون المجازفة في الوقوع في الخطأ، بأن الحضارة الغربية، شكلت الأفلاطونية والأرسطية معالمها » [2]، ولعل من بين أهم هذه الأنساق الفكرية ـ والتي تهم دراستنا ـ هي العَلمانية. ويذهب العديد من الفلاسفة والدارسين، إلى اعتبار أن الفكر العلماني كان من بين الأفكار التي سادت الخطاب الفلسفي اليوناني، وبالخصوص فكر أرسطو وأفلاطون، وعلى حد تعبير المفكر زكريا فايد ـ المتخصص في موضوع العَلمانية ـ : « تبدو النزعة العَلمانية اليونانية أوضح عند الحديث عن كل من أفلاطون وأرسطو » [3].

يتفق العديد من هؤلاء الدارسين، على أن أفلاطون من بين أهم الفلاسفة الذين عرفتهم البشرية، خاصة مع طبيعة نظريته في المعرفة القائمة على معرفة هي تذكر ما هو في عالم المُثل. من جهة والأثر الكبير الذي خلفه في الفكر الإنساني، بناؤه وتطوره من جهة أخرى.

---

(1)- **Pierre Houdot**, op.cit., p. 39.

(2)- **جورج زيناتي**، رحلات داخل الفلسفة الغربية (ط1؛ بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، ص 98.

(3)- **زكريا فايد**، مرجع سبق ذكره، ص 69.

أما فيما يتعلق بنظرية أفلاطون في المعرفة، فإنها تعود إلى أصول سقراطية، نتيجة للتأثير الكبير الذي خلفه الأستاذ (سقراط) على تلميذه، وكما سبق الإشارة إليه في الفصل التمهيدي، المبحث الثاني، المطلب الثالث، في أن نظرية أفلاطون في المعرفة، تنطلق من فكرة أن المعرفة تدرك عن طريق التذكر، ذلك لأن النفس كانت تعيش في العالم المثالي / عالم المُثل، قبل أن تهبط إلى العالم الأرضي وتحل في الجسد، بحيث شاهدت هذه النفس أثناء تواجدها في عالم المُثل، المعقولات العليا (الحق، الخير، الجمال)، الأمر الذي دفع بأفلاطون من خلال نظريته هذه، تقسيم الوجود إلى ثنائية؛ عالم المُثل الذي يُمثل عالم المعقولات الثابتة والأبدية من جهة وعالم المحسوسات الذي يتميز بالفساد والنقص من جهة أخرى، والرابطة بينهما على حسب منظور أفلاطون تتمثل في أن عالم المحسوس ما هو سوى أصداء وأشباح من عالم المُثل[1].

المُتمعن في التقسيم الذي وضعه أفلاطون للوجود، يُلاحظ أنه لا يُمثل سوى محاولة لوضع آليات فكرية وتصورية، تساعد الفرد في عملية التفكير العقلاني ومنه بناء عالم محسوس وفق مزايا مدركة من العالم المثالي، كمرجعية ثابتة للإنسان في العالم الأرضي، وبالتالي فإن عملية التفكير والتذكر تتطلب قوة العقل والمبادئ التي يعتمد عليها.

يذهب أفلاطون إلى أبعد من هذا، حين يعتبر أن الفيلسوف هو الوحيد الذي يمكن له اكتساب مثل هذا العقل، ومنه اكتساب حكمة سديدة قائلا: « الفيلسوف الحقيقي هو المغرم كل الغرام بالحكمة في كل فروعها والفلاسفة الحقيقيون هم الذين يحبون أن رؤية الحقيقة » [2]، وإن دلت هذه المقولة فإنها تدل على الخصوصية التي تتمتع بها عملية التفلسف، والتي لا يدركها سوى الفلاسفة من جهة وسبيل في ربط الفلسفة كحقيقة تَفكُرية والسياسية / الحكم كممارسة لهذه الحقيقة من جهة أخرى.

على ضوء التصورات الفلسفية التي قام بها أفلاطون بين الفلسفة والسياسة، حاول تأسيس نظرية سياسية في الحكم، تتحقق في حالة ما إذا كان الحاكم السياسي فيلسوفا، فلقد ربط أفلاطون

([1])- **علي عبد المعطي وعلي حنفي محمود وآخرون**، مرجع سبق ذكره، ص 45، 46.

([2])- **أفلاطون**، جمهورية أفلاطون، تر. حنا خبار (دون طبعة؛ بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ)، ص 210.

مسألة الحكم في أيدي الفلاسفة، لأنه يعتقد قائلا: « الفلاسفة يُمثلون النفس العاقلة » [1]، منطلقا من مبدأ أن النفس العاقلة ـ في تقسيمه للنفس البشرية ـ تجاوزت العالم المحسوس، الذي تشكله الشهوات والرغبات...الخ، وعليه فإن الفلاسفة قد تجاوزا ذلك أيضا، ومنه يُمكن لهم أن يحكموا بعدل وحكمة، خاصة وأنهم يملكون سلطة العقل، التي تعتبر الوسيلة الحقيقية في تكريس سلطة سياسية عادلة قائلا في الصدد ذاته « لا دولة ولا نظام ولا فرد يمكن أن تبلغ أو يبلغ الكمال، ما لم تقلد مقاليد الأحكام فيها إلى أيدي الفلاسفة القلائل » [2]، وليجعل من نظريته أكثر انسجاما من جهة وبناء مشروع سياسي فعال مجسد في الجمهورية وفق أطره المعرفية من جهة، وضع أفلاطون العديد من الواجبات التي وإن توفرت حقق الحاكم الفيلسوف، هدف بناء جمهوريته و منها :

ـ ترك القوانين الصعبة لفطنة القضاة.

ـ هجرة اللذات الجسدية والاهتمام باللذات العقلية.[3]

ـ تحقيق العدل والحكمة.

ـ تنظيم شؤون المجتمع (الدولة).

ـ عدم استخدام الطقوس الدينية وبالتالي تركها لوحي أبولو إله دلفي[4].

ـ التجانس بين الطبقات الثلاث المشكلة للدولة (الصناع، الجيش، الحكام) والتكامل بينها.

ـ إعداد منظومة تربوية فعالة.

ما يُمكن قوله، عن أفلاطون- في السياق نفسه- هو أن محاولاته كانت لبناء نمط دولة مثالية، وهو ما ذهب إليه مجموعة من المفكرين والدارسين، إلا أن البعض الآخر، شدد على القول، بأن محاولة أفلاطون في بناء الدولة كانت منطلقات واقعية، ويعد جون شفالي/ Jean Chevalier

(1)- المرجع نفسه، ص 180.

(2)- المرجع نفسه، ص 277.

(3)- المرجع نفسه، ص 201.

(4)- **علي عبد المعطي وعلي حنفي محمود وآخرون**، مرجع سبق ذكره، ص 55.

أحدهم إذ يعتبر: « أنه إذا أردنا أن نعرف الحقيقة الأساسية الأولى في فلسفة أفلاطون وجدناها تكمن في حقيقة المُثل، إلا أنه يجوز وصف الأفلاطونية بالمثالية ولكننا متى حاولنا أن نعرف ما هذه المُثل وما وضعها، نجد أنه لم تكن هذه المثل إلا الواقع نفسه، وعليه جاز أيضا أن تدعى فلسفته بالواقعية » (1).

وما تجدر الإشارة إليه، هو أن الأبعاد العَلمانية تتجسد أساسا في تلك الثنائية الفكرية التي تبناها أفلاطون، الواقعية والمثالية*.

- وجود عالم مثل "المعقولات". // وجود عالم ارضي "المحسوسات".

- وجود الإنسان، ككائن وجودي. // وجود الفيلسوف، ككائن مفكر وحاكم.

وعليه وجود قوانين عقلية تسمح، بتحقيق الخير والحق والجمال، عن طريق العقل، وفي العالم الأرضي، وهو ما يقوله أفلاطون في حواره <u>النواميس</u>: « الدولة يجب أن تكون محكومة بقوانين التي توضح بمقدمات وافية لتكون نبراسا للمواطنين » (2).

لا يُمكن في أي حال من الأحوال، الحديث عن الخطاب العلماني في الفلسفة اليونانية، دون التطرق إلى الفلسفة الأرسطية، فإذا كان الخطاب نفسه تشابك مع بقايا الفكر الخرافي والأسطوري من جهة والتصورات اللاهوتية والميتافيزيقية والأنساق الأخلاقية المثالية من جهة أخرى، التي تبدوا بشكل أو بشكل آخر في فلسفتي سقراط وأفلاطون، إلا أن الفلسفة الأرسطية وعلى الرغم من التأثيرات الأفلاطونية في مراحلها الأولي، كانت أكثر اللحظات الفلسفية الفاصلة في الفكر

---

(1)- المقولة مقتبسة من رسالة: **فؤاد مليت**، <u>إشكالية المعرفة وأجوبة نظريتها عن تساؤلاتها</u> (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة الجزائر، سنة 2001، ص 29، 30.

أو أنظر إلى:

Jean Chevalier, <u>L’idée et le réel</u> (France : Editions Arthard, 1940), p. 142.

* ومن أراد الإطلاع أكثر عن الإشكالية التي دارت حول الفلسفة الأفلاطونية بين الواقعية والمثالية، ما عليه سوى النظر إلى رسالة الماجستير التي أشرنا إليها فوق.

(2)- المقولة مقتبسة من : <u>أطلس- dtv- الفلسفة</u>، معجم سبق ذكره، المادة: أفلاطون، ص 45.

الغربي، لا لسبب سوى لأنها كانت لحظة الانتقال إلى تأسيس المقولات والمفاهيم الدقيقة، وبناء عملية التفكير المبنية على البراهين الاستقرائية والأدلة المنطقية، وعليه فإن أرسطو عمل على تجنب الفكر السابق عنه المبني على الخيال والتصور، وعلى حد تعبير عبد الله إبراهيم: « لقد اختلف أرسطو اختلافا جوهريا عن أفلاطون، حينما دعا إلى الفصل بين العالم المادي /الواقعي بمضمونه، وعالم آخر مفترض عقليا » (1). وتتجسد أهمية العالم الواقعي عند أرسطو ـ وفي فلسفته بصفة عامة ـ في انطلاقه من معرفة المبادئ الأولى للكون ومنه جعلها موضوعا للفلسفة الأولى والتي تمثل له « الفحص عن جواهر المحسوسات والنظر فيها للفلسفة الطبيعية التي هي ثانية، وعملا لها فإنه ينبغي للطبيعي أن لا يكون عنده معرفة العنصر فقط، بل والمعرفة التي تكون بالكلمة » (2).

والكلمة التي نود قولها هاهنا، هي أننا انطلقنا من تأويل الفلسفة الأرسطية بصفة عامة والفصل الذي أقامه بين العالم الواقعي والعالم المثالي ـ ولو على المستوى التنظيري ـ بصفة خاصة، بحيث يمكن لنا اعتبار أن اللحظة الأرسطية كانت بمثابة التأسيس الفعلي للفكر العَلماني ـ على الرغم من أنها ليست ولادة فعلية ـ كما سبق الإشارة إليه ـ على أن صعوبات العَلمانية تتجسد في استحالة تحديد ولادتها الفكرية كولادة بيولوجية ـ ويكفي أن نبين في المباحث المقبلة، الخط العلماني الأرسطي في الفكر والذي يخترق الفلسفة الرومانية وبعدها المسيحية والعربية ومن ثمة الفلسفة الحديثة.

فكما تجلت الفلسفة العامة الأفلاطونية شكلا ومضمونا على طبيعة الإجابات التي قدمها لمختلف الإشكاليات والموضوعات ، فإن الأمر نفسه ينطبق مع فلسفة أرسطو التي تتجانس أفكاره مع نظريته في المعرفة، وهو ما نجده مُتجَل في فلسفته السياسية.

لقد كان أفلاطون يؤسس منظوره السياسي، انطلاقا من فكرة الإنسان الناقص وغير القادر، الذي يَكتنِه مبادئ وصور قدرته من عالم المُثل، بحيث تدفعه نقص القدرة إلى تأسيس الدولة، ومنه

(1)- **عبد الله إبراهيم،** مرجع سبق ذكره، ص 178.

(2)- المرجع نفسه، ص 178.

تكون عملية بناء الدولة خاضعة لعملية الاكتناه نفسها، بمعنى تجسيد مثال الدولة الكاملة عند أفلاطون والمتمثلة في الجمهورية.

ونحن بصدد الحديث عن الدولة بالمعنى الفلسفي والسياسي في النسق الأفلاطوني، نريد الإشارة إلى نقطة نراها بالغة الأهمية والمتمثلة في أن النسق الأفلاطوني، عرف العديد من التأويلات و الاستخدامات في الفلسفة الوسيطية، بالخصوص في الفلسفة المسيحية، بحيث ومع بروز الدين كجزء لا يتجزأ من الدولة الوسيطية، أصبح عالم المُثل الذي تصور أفلاطون وجوده، مُؤَوَل من طرف العديد من المفكرين ورجال الدين على أنه العالم الإلهي، والمُثل التي تتضمنها الجمهورية المثالية الأفلاطونية، أصبحت تمثل المبادئ التي يتضمنها الدين المسيحي؛ وعليه إمكانية تصور مدينة إلهية على الأرض تنطلق من المدينة الإلهية السماوية، التي تعد المبادئ الدينية مثلها، وعليه يتحول منحنى النسق الأفلاطوني، الذي كان يهدف، وباستخدام العقل، إلى بناء الواقع على أساس عملية "وقعنة" * المثال / المثالي، إلى منحنى ديني /مسيحي، ينبني على استخدام الدين لبناء المثالي على أساس عملية "مثلنة" ** الواقعي.

أما أرسطو ـ الذي يعد تلميذا لأفلاطون ـ يذهب على خلاف أستاذه، حين يعتبر أن الطبيعة البشرية هي العامل الوحيد الذي يدفع الفرد إلى تكوين الجماعة وتأسيس الدولة وعلى حد قوله في كتابه <u>السياسة</u> : « إن الدولة /La cité، هي طبيعية، كما هو الحال للجماعات الأولى الذين أسسوها، بحيث تمثل الدولة غايتهم الأساسية، والطبيعة هي غاية (...) إننا نستنبط بديهيا أن مدينة الدولة /La cité هي من بين الأمور الطبيعية وأن الإنسان وبطبعه حيوان سياسي، ومن يعيش خارج المدينة، طبيعيا وليس نتيجة صدف الحوادث، إما هو بمثابة كائن منحط أو كائن غير بشري؛ وهو شبيه الإنسان الذي يتحدث عنه هوميروس:يسير دون مسار مسطر ودون قانون ودون مأوى (...) إن الدولة هي في الآن نفسه طبيعية وجسم متكامل لأفرادها، والفرد الذي لا يعيش في هذا الجسم، إما هو إله أو وحش » [(1)].

* وقعنة: من الواقعية.

** مثلنة: من المثالية.

(1)- **Aristote**, <u>La politique</u>, trad. M. Perlot (Paris : Editions Gonthier-Médiation, 1983) , livre1, pp. 39-41.

تكون عملية تجسيد الدولة عند أرسطو على أساس وضع القوانين والدساتير، وباستخدام العقل، فعملية التعقل في الفعل السياسي عنده ؛ تسعى إلى بناء فعل سياسي، قائم على أهداف تجسيد، الخير والعدل والأخلاق، وعلى حد تعبير المفكرة والكاتبة المصرية أميرة حلمي مطر: « يقوم العقل عند أرسطو بمهمة تجريد الماهيات والمعقولات من المحسوسات لكي يطبعها في العقل المنفعل، فيتحول من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل، وذلك بفضل العقل الفعال (...) وهو ما ينطبق على السياسية والدولة » [1].

فالدولة عند أرسطو باعتبارها طبيعية، تقوم على اجتماع يسعى إلى تحقيق الخير ما دام الناس ـ أيما كانوا ـ « لا يعملون شيئا إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر خيرا وأن أهم الخيرات كلها يجب أن تكون موضوع أهم الاجتماعات، وذلك يشمل كل الأطر، هذا هو الذي يُسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع » [2]، وإن دلت مقولتي أميرة حلمي مطر وأرسطو، فإنهما تدلان على الطبيعة التي يقوم عليها المجتمع السياسي، الممثل والمنظم على أساس دولة ـ المدينة عند أرسطو، من جهة تقوم على التصور الماهوي للدولة على أساس عقل موجود بالقوة ومن جهة أخرى تقوم طبيعة المجتمع السياسي، على الاندماج الطبيعي-الغريزي للفرد داخل الدولة، لأنه يكتسب قابليته وطبيعته لذلك، وهو ما يمثل انتقال / تحول العقل بالقوة إلى عقل بالفعل.

يُحاول أرسطو في تحقق الدولة بالفعل، القائمة على القوانين، بلوغ الفرد الخير والمنظم؛ لأنه يعتبر أن الفرد خارج الدولة، يصبح فاسدا ومفترسا وهو ما يؤكده في كتابه السياسة : « العدالة ضرورة اجتماعية، لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي الهادف إلى تحقيقه وتحقيق كل الخير » [3]، وهو ما يؤكده صراحة أيضا في كتابه الأخلاق إلى نيكوماخوس قائلا: « الإنسان غير العادل، كما يبدو لي، هو الذي يعمل ضد القوانين ويريد امتلاك أكثر من ما يستحق (...) ومن البديهي أن الإنسان العادل /الحق هو الذي يعمل وفق القوانين التي يشرعها من هو أهل

(1)- **أميرة حِلمى مطر**، الفلسفة اليونانية (مشكلات ونصوص)، (ط1؛ القاهرة: دار الثقافة القومي، 1980)، ص 55.

(2)- **Aristote**, op.cit., p. 30, 31.

(3)- Ibid., p. 25.

في الدولة لمصلحة العامة (...) إن العدالة هي فضيلة كاملة تحقق السعادة للمجتمع السياسي » [(1)]، وعليه فإن هدف أرسطو يرمي إلى تحقيق الدولة الصالحة، الخيرة التي تنبني على أساس سيادة القانون، لأن القانون عند أرسطو الوحيد الذي يمكن له تحقيق تنظيم محكم للدولة؛ احترام كل فرد الوظائف المخولة له القيام بها وتنظيم الشؤون السياسية والاجتماعية والدينية...الخ.

ونحن بصدد الحديث عن تنظيم الشؤون العامة، نود الإشارة إلى أن أرسطو أعطى للكهنة دورا داخل الدولة-المدينة، لأنه لا يرى أي عائق عندما يتمسك رجال الدين بمهمتهم والتي لا تخرج عن نطاق العنصر الديني وفقط، وفق القوانين التي تفرضها الدولة-المدينة وهو ما يقوله صراحة: « الدولة تقتضي حتما كل الوظائف المختلفة، فيلزمها زراع يقومون بتلبية غذاء المواطنين ويلزمهم صناع وجنود وأناس أغنياء وقضاة، وحكام ومشرعون، ومفكرون وكهنة...الخ،وذلك ليقوم كل واحد بمهامه الخاصة به » [(2)].

وصفوة القول، هو أن اللحظة الأرسطية مثلت على الصعيد الفلسفي والسياسي؛ تأسيس فلسفة عملية وعقلية وبلغة يوسف كرم: تأسيس "عالم محسوس"[*]، قائم على البحث في الوجود كما هو موجود، والأمر نفسه ينطبق على محاولته تأسيس دولة واقعية، محسوسة المعالم، عن طريق القوانين العادلة وتحليل مختلف الحوادث التاريخية والسياسية التي عاشتها الدول الغابرة.

ومن خلال كل ما قيل عن اللحظات الثلاث التي ميزت الفلسفة اليونانية (السقراطية والأفلاطونية والأرسطية)، وإن كان الاختلاف بينها جليا، وتطابق بعض أفكارها جلي أيضا، إلا أن الثلاثية الفكرية اليونانية شكلت لوغوسا حقيقيا يعتمد على التأمل والعقل والبرهان، بعدما سيطر التفكير الأسطوري لأنه وعلى حد تعبير فيصل عباس : « الفكر اليوناني عمل تأسيس المعرفـــــة على العقل لا على العقيدة والإيمان » [(3)].

---

(1)- **Aristote**, Ethique à Nicomaque, trad. Jean Voilquin (Paris : Garnier frères, 1979), pp. 197, 199.

(2)- المقولة مقتبسة من كتاب: **علي عبد المعطي وعلي حنفي محمود وآخرون**، مرجع سبق ذكره، ص 69.

[*] أنظر إلى كتاب: **يوسف كرم**، الفلسفة اليونانية (دون طبعة؛ بيروت: دار القلم، دون تاريخ)، ص 173-175.

(3)- **فيصل عباس**، مرجع سبق ذكره، ص 93.

وإن مثل الفكر اليوناني المجسد للعقل، فإنه يُمثل إحدى المحطات التاريخية والفكرية التي ساد فيها الخطاب العلماني؛ إن لم نقل اللحظة المؤسسة أو على الأقل لحظة البداية الفعلية، بمعنى لحظة الإرهاصات الأولى.

المبحث الثاني: الخطاب العَلماني في الفلسفة الوسيطية.

وردت العديد من المواصفات، التي قدمت للعصر الوسيط، في مختلف الدراسات الفلسفية والتاريخية، التي عملت على بحث وتحليل طبيعة وخصائص العصر نفسه، ولعل الوصف الذي تُجمِع عليه هذه الدراسات، هو أن المرحلة الوسيطية، لم تكن سوى مرحلة ظلامية، بحيث تميزت بالجهل الفكري والعِلمي وبتقييد عمليات التفلسف والتفكير، مما فسح المجال لسيطرة الفكر الإكليريكي، وذلك على الرغم من ما كان يحمله الإنسان الغربي من فكر عقلاني؛ خاصة في المرحلة اليونانية التي جسدت الإرهاصات الأولى للفلسفة العقلانية، المبنية على العقل والبرهان والدلائل المنطقية، المتجلية في مواقف فلاسفتها تجاه الآلهة اليونانية أو الرومانية أو في تفسيراتهم المادية والعقلية لكل من الكون / الوجود والإنسان، إلا أن ظهور المسيحية من جهة وظهور الكنيسة من جهة أخرى، حول مسار الفعل الفلسفي إلى مجال آخر من التفكير، وهو مجال الدين واللاهوت الذي جسد استسلام الفرد/المفكر الوسيطي له، كمرجعية أساسية وثابتة للمعرفة ومصدر لتأسيس طبيعة التنظيم السياسي.

وهو الأمر الذي أدى بأندريه روبنيه / André Robinet التحدث عن العصر الوسيط قائلا: « إن فلسفة القرون الوسطى، كانت فلسفة مطبوعة بالإيمان والتجلي واللاهوت، بحيث تمكنت المسيحية من تذويب مبادئها وعقيدتها عليها » [(1)].

هذه المقولة في الحقيقة، تدفعنا ونحن في مجال دراسة موضوع العَلمانية، إلى البحث عن مواطن وجود الخطاب العلماني في الفلسفة الوسيطية، خاصة أمام سيطرة العقل الديني، بحيث نعتقد أنه على الرغم من ذلك لم يمنع الأمر من تبلور خطاب عَلماني؛ ولو أنه متشتت.

المطلب الأول: إكراهات اللاهوت السياسي.

تميزت المرحلة الوسيطية ـ وكما سبق ذكره في الفصلين السابقين ـ بظهور ذات غربية متمركزة على مبادئ الديانة المسيحية؛ هذه المبادئ شكلت البنية الرئيسية لها ولمختلف الخطابات

(1)- **أندريه روبنيه**، الفلسفة الفرنسية، تر. جورج يونس (بدون طبعة؛ لبنان: المنشورات العربية، بدون تاريخ)، ص 10.

الفكرية: الدينية والسياسي...الخ، التي سادت في المرحلة نفسها. وعليه فإن دراسة الذات الغربية الوسيطية، تجعل الباحث ـ دون شك ـ أمام تحديات كبرى لعدة أسباب ومنها:

ـ طول المرحلة التي دامت أكثر من خمسة عشر قرنا.

ـ الدروب المعقدة التي سلكها الفكر فيها.

ـ نحن نعتقد أنه من الصعب دراسة المرحلة المسيحية دون دراسة عميقة للدين المسيحي من جهة وطبيعة الكنيسة من جهة أخرى.

لقد سبق وأن بيننا، المنعرج الكبير الذي خلفه حكم قسطنطين، الذي ساهم وبشكل كبير في انتشار المبادئ المسيحية، بحيث ومنذ تبني الإمبراطورية للديـــانة المسيحية، ظهر انقسامها إلى قسمين شرقي وغربي، نتيجة للعمل والتأثير الذي قامت به المسيحية، وعلى حد اعتبار المفكر سهيل فرح فإن: « دخول المسيحية المجتمع الغربي، كان دخولا أيضا في المجـــال السيـــاسي، في مرحلة تميزت بصراعات حول السلطة والمعرفة، وذلك انطلاقا من التحولات التي ظهرت بعد ولوج الكنيسة، مما أدى إلى تعارض وخلط بين الروحي الديني و الزماني السياسي المدني » [(1)]. وعليه وإن أدى هذا التعارض وهذا الخلط فإنه أدى إلى ظهور لحظة الصراع التاريخي بين الروحي والزماني ومنه بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية.

وعلى ضوء ولوج لحظة الصراع بين الكنيسة والدولة في العصر الوسيط تشكلت العديد من الرؤى والنظريات الدينية والسياسية، إلا أن القوة التي كانت تتمتع بها المؤسسة الدينية / الكنيسة وحاجة الدولة / النظام الحاكم لهذه القوة، وفق أطر المصلحة المُشتركة، تشكل عقل دوغماتي، عقل يعتبره المفكر محمد أركون قائلا:« انه العقل الذي أسس السياسة الشرعية أو اللاهوت السياسي، والذي اعتمدته الكنيسة لنشر أفكارها السياسية عن طريق التفسيرات الدينية، وعليه فإن اللاهوت كان المنافس المعارض للفلسفة السياسية الكلاسيكية » [(2)].

---

(1)ـ **سهيل فرح**، العلمانية المعاصرة بين ديننا ودنيانا (ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 63.

(2)ـ **محمد أركون**، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام ؟، تر. هاشم صالح (ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 1998)، ص 7.

ونحن نعتقد أن البحث في تأسيس العَلمانية، يتطلب دراسة الصراعات التي دارت بين الكنيسة والدولة؛ وعليه تحليل العقــل الديني / الكنسي الدوغماتي، باعتبار أن هيمنة الكنـــــــيسة على الدولة والشعب ودخولها المعترك السياسي، كان من بين الأسباب التي أدت إلى ظهور فكرة فصل الدين عن الدولة، الأمر الذي ساهم في بروز مفاهيم جديدة حول العَلمانية، داخل المنظومة المعرفية السياسية في العصر الوسيط، وهو ما سبق تحليله في الفصل الأول، المبحث الثالث، المطلب الأول.

الأمر الذي يثير الدهشة في تكوين العقل الدوغماتي أو اللاهوت السياسي ومنه الصراع بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية، هو أن الإنجيل فصل بين الدين والدولة ويتجلى ذلك في ما ورد على لسان السيد المسيح : «*أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله* » [1]، فالفصل بين شؤون الله وشؤون أخرى دنيوية، موجود في طبيعة المسيحية، إلا أن تاريخ الدولة الأوربية الوسيطية، سارت خلاف طبيعة الدين المسيحي، وصاحبتها صراعات كبيرة بين الدين والدولة نفسها، وعليه فإن ما نود الإشارة إليه هو أن هذا الصراع، يُؤدي بنا إلى التمييز بين المسيحية كدين / وحي ومجموعة من المبادئ الروحية والأخلاقية والكنيسة كمؤسسة ذات سلطة ومصالح تتضمن رجال الدين الذين يسيرون شؤونها، وشؤون الناس وفق نواميس، تتعلق أساسا بطبيعة اللاهوت الذي يستخدمونه في تحديد منظورهم تجاه الإنسان والعالم من جهة وبالأهداف المرجو تحقيقها على المستوى السياسي والديني والاقتصادي...الخ من جهة أخرى.

والسؤال الذي يطرح نفسه هاهنا يتمثل كالتالي: بأي وسيلة تمكنت الكنيسة في العصر الوسيط من فرض هيمنتها كسلطة قائمة بذاتها ؟

لا يُمكن لنا استصغار ـ في أي حال من الأحوال ـ الدور الذي لعبه اللاهوت ـ كفكر له خصائصه وحججه ـ في تطور الفكر الإنساني والى أي مدى كان تأثيره عليه (ايجابيا أو سلبيا)، إلا أن ما يمكن قوله ها هنا، هو أنه وبغض النظر عن هذا التأثير فإن اللاهوت كان المصدر الذي أعطى الكنيسة القوة والوسائل التي جسدت اللاهوت السياسي والأخلاق النُسُكية وعلى حد قول

(1)- المقولة مقتبسة من كتاب: **علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون**، مرجع سبق ذكره، ص 201.

الفيلسوف الانجليزي أرنولد توينبي * / Arnold Toynbee (1889-1975 م) في كتابه تاريخ البشرية :« إن تطور الكنيسة، إثر السجالات اللاهوتية، كمركزية فكرية لفهم الدين المسيحي، جعل إمكانية ظهور سلطة كهنوتية ممكنة، تهدف إلى تسيير العالم » [1].

لعل أن اللاهوت السياسي المسيحي، قد تجسد وفي بداياته الأولى مع انهيار الإمبراطورية الرومانية وتشكل بطرياركات كهنوتية مسيحية، بحيث وبعدما اعتمدت الإمبراطورية الرومانية والبيزنطية لكنيسة على أنها وسيلة من وسائل التنظيم، الأمر الذي جعلها تكتسب مكانة داخل الإمبراطورية، مما سهل لها بعد ذلك فرض سيطرتها ومن ثمة الانقلاب عليها، خاصة بعدما طورت هياكلها التنظيمية والتي اقتبست أشكالها من الإمبراطورية الرومانية ذاتها[2].

ومع تشكل الباطريارك، أصبح "البابا" يستمد سلطته منها، ومنه سلطته المؤسسة الدينية، التي عملت على فرض المركزية الكاثوليكية المسيحية داخل النظام السياسي، الأمر الذي جعل الملك عبارة عن ممثل لسلطة الكنيسة[3].

يشكل التناول المذكور آنفا، نقطة انطلاق لنا، في البحث عن عوامل تأسيس الباطريارك؛ لأن ما قد يخدم دراستنا هذه هي البحث عن مدى مساهمة التيارات الفكرية السائدة في العصر الوسيط على بناء وتأسيس الباطريارك واللاهوت السياسي بصفة عامة.

نحن نعتقد كل الاعتقاد أن تأسيس العقل اللاهوتي السياسي المسيحي في تاريخ العالم الغربي القروسطي، لم يأتي صدفة، بل كان نتيجة استغلال الكنيسة للتيارات الفكرية واللاهوتية، والدفع ببعض المفكرين الدينيين للتنظير لها، باعتبارها لم تجد حجة أخرى للإقناع العامة، سوى في تبرير مشروعها السياسي المُتمثل في إقامة الدولة التيوقراطية / الدينية، عن طريق استثمار وتأويل

---

* أرنولد توينبي: من أهم المفكرين الذين تخرجوا من جامعة أكسفورد، كان أستاذ الدراسات اليونانية والبيزنطية في جامعة لندن، وهو باحث في الحضارات، وتتمثل أهم أعماله: الموسوعة الضخمة المتكونة من 12 مجلدا التي استلزمت 41 سنة لتكملتها وهي موسوعة دراسة للتاريخ.

(1)- **أرنولد توينبي،** تاريخ البشرية، تر. نقولا زيادة (بيروت: الأهلية للنشر،1981)، ص 281، 282.

(2)- **عبد الله إبراهيم،** مرجع سبق ذكره، ص 282.

(3)- المرجع نفسه، ص 282.

النصوص الدينية من جهة واستغلال أفكار العديد من المفكرين، الذين كان أغلبهم من رجال الدين، الداعية إلى تجسيد المدينة الإلهية المسيحية من جهة أخرى؛ وسنكتفي في هذا المطلب، التطرق إلى مفكرين ورجلي دين كان لهما الأثر الكبير في تجسيد وتطوير الفكر اللاهوتي من جهة والعقل السياسي للكنيسة من جهة أخرى على الرغم من الفترة الزمنية الكبيرة التي تفصل بينهما و هما القديس أوغسطين والقديس توما الإكويني.

1- مشروع المدينة الإلهية عند أوغسطين.

تعتبر الأفكار التي وضعها أوغسطين في بداية القرن الخامس للميلاد، أبرز ما يعبر عن الفكر المُدعم للكنيسة، بحيث شكلت الأوغسطينية، مرجعية للكنيسة. كيف لا ؟ و أوغسطين من ألف كتاب "مدينة الله" الذي يعد الإنجيل الثاني للكنيسة.

لقد اعتمد القديس أوغسطين في مشروعه الفلسفي / اللاهوتي، على بناء صورة خاصة وجديدة في الآن نفسه للعلاقة بين الكنيسة والإمبراطورية، بحيث عمل أن تكون هذه الصورة مُنسجمة مع إيمانه العميق بالعقيدة المسيحية من جهة ونظريته في المعرفة من جهة أخرى، بحيث قسم المدن إلى قسمين مدينة إلهية خالصة ومدينة أرضية ـ على شاكلة تقسيم أفلاطون للعالم ـ ومنه صورة مبنية على فصل منهجي ومصلحي للكنيسة والدولة.

يتأسس هذا الفصل، نتيجة للثنائية التي تقوم عليها نظرية المعرفة عند أوغسطين، وهي الثنائية التي تتجلى في محاورة المعلم، حين يقول فيها: « نحن ندرك كل موضوعات الإدراك بحواس الجسم أو ندركها بالنفس فالموضوعات الأولى محسوسة والثانية معقولة، وبلغة آباء الكنيسة، الموضوعات الأولى جسدية والثانية روحية » [1]، وبفعل هذه الثنائية المعرفية قسم أوغسطين العالم إلى قسمين: عالم الله الذي يستمد مشروعيته من الروح، وعالم أرضي يستمد مشروعيته من حب الجسد والمحسوسات، ويتحدث عن هذين العالمين قائلا: « حُبان يصنعان دولتين حب الذات لدرجة احتقار الله يصنع الدولة الأرضية وحب لله لدرجة احتقار الذات يصنع

(1)- **حسن حنفي**، نماذج من الفلسفة المسيحية (نصوص)، (ط1؛ بيروت: دار التنوير، 1981)، محاورة المعلم للأغسطين، ص 91.

المدينة المقدسة » [1]، وعليه جسد أوغسطين بهذا التقسيم في منظومته السياسية، نموذجين للدولة: الدولة الإلهية والدولة الأرضية. لكن السؤال الذي يفرض نفسه هاهنا: ما هي الدوافع التي أدت بأوغسطين إلى التمييز بين الدولتين ؟

إن طرح هذا السؤال وبهذه الكيفية يضع فلسفة أوغسطين في مُساءَلة تاريخية حاسمة، تكمن فيها مشكلة تأويل الأوغسطينية، بحيث يكون الحديث عن فصل بين ما هو إلهي / روحي وأرضي / محسوس؛ وكأنه حديث عن العَلمانية.

لقد ميز القديس أوغسطين بين الدولة الإلهية والدولة الأرضية، نتيجة اعتماده على المبدأ الأخلاقي الذي يتمثل في مبدأ الشر والخير، بحيث ومن خلال اعتباره الكنيسة خيرة لأنها تمثل المدينة الإلهية، وعلى اعتبار الكنيسة حاملة لرسالة السيد المسيح أما المدينة الأرضية، فالدولة تمثلها، « بحيث تحمل معها هذه الدولة الشرور والدنس وتجسد مَواطن الجهل والظلامية، والتي غرقت في الملذات الجسدية » [2]. وبالتالي وعلى ضوء هذا الطرح يرى أوغسطين أنه على الدولة الأرضية الخضوع للمدينة الإلهية التي تمثلها الكنيسة من أجل أن تصبح خيرة ويقول في هذا الصدد: « بما أن الدولة هي السلطة الأرضية فهي أدنى من الكنيسة، وينبغي أن تخضع لها، وإذا استرشدت في تشريعاتها بأصول الأخلاق المسيحية، ساعدت الكنيسة على تحقيق السلام » [3].

وإن دل كل ما سبق قوله عن القديس أوغسطين فإنما يدل على أمرين أساسيين، فالأول يتمثل في الاستثمار الفكري الذي قام به للنسق الأفلاطوني؛ والذي أسس عليه فكره ولاهوته السياسي المسيحي، أما الأمر الثاني فإنه يتمثل في الدور الكبير الذي لعبه أوغسطين كمُنظر للكنيسة.

2- توما الإكويني بين لاهوت العقل ولاهوت الوحي.

يعتبر القديس توما الإكويني من أكثر رجال الدين المتأثرين بالفكر الأرسطي في العصر الوسيط، خاصة بعدما تأسست الفلسفة المدرسية، « بحيث عملت الطوماوية، التأسيس لعلاقات

(1)- **عبد الله ابراهيم**، مرجع سبق ذكره، ص 292.

(2)- المرجع نفسه، ص 294.

(3)- **حسن حنفي**، نماذج من الفلسفة المسيحية (نصوص)، ص 103.

جديدة وصلبة بين العقل الأرسطو-طاليسي والإيمان المسيحي »[1]، وعلى الرغم من هذا التأثر، إلا أنه لم يجعله يخرج عن نطاق الفئة الداعية لفكرة الفلسفة خادمة الدين، وهي التي يشير إليها في كتابه الخلاصة في الرد على الأمم قائلا: « لا يُمكن للعقل البشري، أن يبلغ بملكته الفطرية إدراك جوهر الله بالذات، لأن معركة عقلنا تبدأ بالحس، وما لا يقع تحت الحس لا يمكن إدراكه بالعقل البشري، إلا إذا استنبط بدءً من الحواس، والحال أن المحسوسات لا يمكن أن تقود عقلنا إلى أن يرى فيها كُنهُ الجوهر الإلهي » [2].

وعليه يذهب الإكويني من خلال طرحه هذا، إلى التمييز بين اللاهوت العقلي ولاهوت الوحي، بحيث يعتبر أن العقل لا يمكن له تحليل العديد من القضايا التي تحملها الديانة المسيحية، كمسائل الخلق والتثليث وطبيعة الجوهر الإلهي...الخ، وعليه فإن الإكويني يعتبر أنه يجب الإيمان بالله عن طريق الوحي الذي أتى به السيد المسيح.

وهو التمييز نفسه الذي أقام عليه نظريته في السياسة والتي تنطلق من فكرة أرسطو؛ الإنسان كائن اجتماعي وسياسي بطبعه ومن فكرة تحقيق المجتمع للغاية الأبدية وهي تجسيد الأخلاق المسيحية الكاثوليكية، على شاكلة أوغسطين والفكرة التي تبناها، الفلسفة خادمة للدين، وبذلك يبني توما الإكويني لاهوته السياسي على أساس دولة ذات قوانين حقيقية تحمي حقوق الفرد، بحيث تكون هذه الدولة خاضعة للدين، والحاكم يستمد فيها سلطته من الله، وعليه تكون مرجعية القانون الأزلي هو القانون الإلهي[3].

ما يُمكن قوله عن اللاهوت السياسي الإكويني، هو ظهور بوادر دراسة عقلية للفعل السياسي، الذي ينطلق من الواقع الحسي المعاش داخل الدولة، بغض النظر عن الغاية المرجوة من تأسيس الدولة، وعلى الرغم من فلسفته التي تتميز وعلى حد قول ألفريد فيبر ودونيس

---

(1)- **Alfred Weber et Denis Huisman**, op.cit., p. 231.

(2)- المقولة مقتبسة من كتاب: **عبد الله إبراهيم**، مرجع سبق ذكره، ص 294.

(3)- **علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون**، مرجع سبق ذكره، ص 154.

هوينسمان: « بالدوغماتية في النسق الميتافيزيقي الكاثوليكي الذي نهجه توما الإكويني» [1]، فإن الخطاب العقلي والعَلماني كثيرا ما يظهره في لاهوته السياسي.

صفوة القول، هو أن العقل المسيحي الوسيطي، استطاع تشكيل لاهوت سياسي، كان وسيلة استعملتها الكنيسة لتجسيد سلطة الكهنوت على الدولة، وعلى أن المشروع الأبدي الذي حمله العقل نفسه لم يتجسد على الواقع كلية، إلا أن قيام الحروب الصليبية، وبسط سيطرة الكنيسة وقيام دولة الفاتيكان الدينية في إيطاليا عام 1920م، هي نتائج له. ومن جهة نظر أخرى فإن العقل اللاهوتي السياسي وبغض النظر عن الخطابات العَلمانية التي تضمنها ـ على قلتها ـ جسد بوادر ظهور العقل العَلماني المعارض له.

المطلب الثاني: تجليات العقل العَلماني في العصر الوسيط.

لقد شكل ظهور المسيحية ـ وكما سبق ذكره ـ نقطة تحول حقيقية في تاريخ الإنسانية بصفة عامة والتاريخ الغربي بصفة خاصة، باعتبارها جسدت أنماط حياتية وفكرية جديدة، مما أدى إلى إعادة رسم الطبيعة الفكرية من جهة والخريطة الجغرافية لدول العالم من جهة أخرى.

فظهور المسيحية، جاء في مرحلة اتسمت بصراعات سياسية وفكرية حادة، نتيجة للتناقضات التي عاشتها المجتمعات الأوربية، على مختلف المستويات وأمام كثرة الإشكاليات الفكرية والسياسية التي خلفتها هذه الوضعية، « كانت المسيحية في بداية العصور الأولى بمثابة الروح المُحرك للنظام الفكري والديني والسياسي » [2]، وإن تجسد تأثير المسيحية في المرحلة نفسها، ـ خاصة على المستوى الفكري ـ فإنه تجسد في كيفية توجيه الفكر الإنساني تجاه العديد من الإشكاليات الميتافيزيقية التي لم يتطرق لها المفكرون من قبل على غرار: خلق العالم والخطيئة والعناية الإلهية وفكرة الله والوجود اللامتناهي...الخ، وهي المسائل التي ارتبطت بما أبرزته النصوص الدينية.

(1)- **Alfred Weber et Denis Huisman**, op.cit., p. 234, 235.

(2)ـ **فيصل عباس**، مرجع سبق ذكره، ص 97.

فلقد غيرت الأفكار التي جاءت بها المسيحية معظم المفاهيم الفلسفية اليونانية، لكل من الإنسان والعالم والله ومختلف العلاقات التي تربط بعضها ببعض ـ وهو ما سبق معالجته في الفصل التمهيدي ـ فإذا كانت الفلسفة اليونانية، قد عملت على حذف القدسية عن المعرفة بصفة عامة وعن الإنسان والعالم بصفة خاصة، فإن المسيحية اعتبرت الإله الواحد هو مصدر المعرفة والبداية الخالقة للعالم وللإنسان والمحددة لهما، وعلى حد تعبير فيصل عباس: «لقد جسدت المسيحية، بأن التاريخ هو إرادة ربانية، والإنسان هو الأداة التي توجهها السماء لتنفيذ هذه الإرادة» [1].

إلا أن الأمر الذي يثير فينا العديد من التساؤلات ـ ونحن في سياق الحديث عن تأثيرات المسيحيةـ هو الغياب الشبه كلي للديانة اليهودية والأفكار التي صاحبتها، على الرغم من ظهورها القديم (القرن الخامس عشر قبل الميلاد)، فباستثناء بعض أفكار فيلون الإسكندري، لم يظهر أي أثر عنها، سواء على المستوى الفكري أو على المستوى السياسي والاجتماعي، أكان ذلك في مهدها الأصلي: الشرق الأوسط، أو كان في أوربا والعالم بصفة عامة، الأمر الذي أعطى المجال للمسيحية، واللاهوت المسيحي للهيمنة على المرحلة الوسيطية.

ولفهم مسار تطور اللوغوس اليوناني والتحولات التي عرفتها القرون الوسطى بتشكل لوغوس لاهوتي/ ديني وسياسي جديد، نعتقد أنه من الضروري تحديد مختلف معايير انتقال البنية الفكرية والاجتماعية وتطورها من جهة وتحديد تاريخ الأفكار وسيرورتها داخل الفكر الإنســــاني من جهة أخرى.

ومن بين هذه التساؤلات، يُمكن لنا ذكر بعضها وهي كالتالي:

ـ كيف انتقل الفكر البشري من فكرة تعدد الآلهة إلى فكرة التوحيد / وجود إله واحد ؟

ـ ما هي الأسباب التي أدت بالفكر المسيحي، إلى اعتبار اليهودية عبارة عن عهد قديم/ L’Ancien Testament ، يمثل المرحلة الأولى للمسيحية، وأن التوراة ليست سوى جــزء من المقدس المسيحي/ Le nouveau Testament ؟

([1])- المرجع نفسه، ص 99، 100.

ـ هل يُمكن اعتبار أصل المسيحية، قد ظهر نتيجة لتطور الفكر الإنساني القديم أو للنزاعات التي عرفها اليهود، أم لأسباب أخرى ؟؟

لا نطمح، على الأقل في هذه الدراسة، الإجابة عن التساؤلات التي سبق لنا طرحها، بل طرحها كان عبارة عن محاولة إلقاء الضوء على البدايات الأولى للعصر الوسيط، وبلغة ميشال فوكو: الكشف عن بعض مواطن اللامفكر فيه.

ما يَهُمُنَا في هذا المطلب، هو تبيان الطرق التي شقها الخطاب العلماني، داخل ثنايا الفلسفة الوسيطية، « التي كانت عبارة عن فلسفة مسيحية في معظمها »(1) ، بالخصوص بعدما سيطر الفكر الإكليريكي، وذلك عن طريق تبيان لبعض الفلاسفة الذين استعانوا بالعقل والعلم كوسائل لبناء المعرفة، من أجل إعادة النظر في طبيعة الفكر الذي كانت تسيطر عليه آنذاك المدرسة الأوغسطينية الأفلاطونية.

وهو الأمر الذي أدى إلى تشكل منظورين:

ـ منظور كان يقوم على ضرورة الفصل بين اللاهوت والفلسفة.

ـ ومنظور ثاني كان يقوم على التوفيق بين كل من الدين /اللاهوت والفلسفة.

في سياق الحديث عن النظريات الوسيطية التي سعت إلى بناء فكر قائم على العقل والعلم والعَلمانية، وبسبب المسار التاريخي الذي ساره الفكر الوسيطي ـ أكثر من خمسة عشر قرنا ـ من جهة وطبيعة الدراسة التي نعالجها من جهة أخرى، فإننا سنكتفي بذكر ثلاث نماذج، نؤولها على أساس ثلاث لحظات فلسفية عقلية، تقدمية حملت في طياتها الخطاب العَلماني وهي كالتالي:

1ـ لحظة الكوان / Alcuin d’Angletter (730-804 م): كثيـرا ما تفتـــقد العديـــــد من الدراسات الأكاديمية على قابلية اختراق الفكر الإنساني، وتفاصيله الدقيقة والعميقة، فعلى الرغم من الأهمية الفلسفية التي تتميز بها نظريات الكوان، إلا أن غيابها في العديد من الدراسات المتخصصة، مُلفت للانتباه على الأقل الدراسات التي اطلعنا عليها.

(1)ـ **يوسف كرم**، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط (ط1؛ بيروت: دار القلم، دون تاريخ)، ص 1.

فلقد شكلت فلسفة الكوان، التي كان يشرحها للإمبراطور شارلمان، إحدى أعمدة الفلسفة العقلية، والتي ساهمت في بناء العقلانية الوسيطية بصفة خاصة والفكر العقلاني بصفة عامة؛ وعلى حد تعبير ألفريد فيبر ودونيس هوينسمان: « لقد أعجب شارلمان بالفلسفة التي كان يدعو إليها الكوان، والمتسمة بالنظرة العقلية الثاقبة؛ الأمر الذي دفعه تكليف الكوان بإصلاح أمور الكهنوت » (1).

ومنذ بداية مهامه الجديدة والتي كلفه بها الإمبراطور، عمل الكوان على نشر فلسفته المعتمدة على العقل والبرهان والعلة « فلقد أينعت الفلسفة عنده، كثمرة من ثمار المعرفة الواسعة، وأصبح العالم الثقافي يضم، حسب التصانيف التي اعتمدها، الفيزياء وعلمي الأخلاق والمنطق وتشتمل الفيزياء على الحساب والهندسة والموسيقى وعلم الفلك (...) يضاف إلى ذلك الميكانيكا والطب والتنجيم (...) أما الميتافيزياء عنده هي اللاهوت » (2).

يشرح الكوان للإمبراطور أن الفلسفة كثيرا ما تدعي مقدرتها الوصول إلى معرفة كل شيء؛ الأشياء الطبيعية والإنسانية والإلهية، عن طريق الوحي فقط؛ وهو باطل وغير ممكن لأن المعرفة تقوم على القانون والعلة. ويقول في هذا الصدد: « الفلاسفة ليسوا بمنشئي المعرفة ولكنهم مكتشفوها (...) فالله أدخل العلل في الطبيعة والعلم(...) وعليه فإن العلل الحسابية وغيرها من العلل لها فائدة كبيرة وعلينا استخدامها في غير مجال العلوم » (3)، وينطلق الكوان في فلسفته من مبدأ ثابت والمتمثل في أن العقـــــل هو الذي يميز الإنسان عن باقي الأجناس؛ ويؤسس لتفكير حر، قائـــم على البحث عن العلل ببراهين مُناسبة، تؤسس لفكر دقيق ويقيني؛ يُؤمِن تنوع مجالات العلوم المختلفة، ويساهم في تجاوز الأفكار البالية الهدامة.

2- لحظة جون سكوت أوريجينا / Jean Scot Erigène (810-870 م): يعتبر الفيلسوف الايرلندي جون سكوت أوريجينا، أحد أهم الفلاسفة المدافعين عن العقل والعلم، فعلى الرغم من إيمانه الكبير بالوحي، إلا أنه يرى أن العقل هي الوسيلة الحقيقية التي تستطيع توضيح المعاني

(1)- **Alfred Weber et Denis Huisman**, op.cit., p. 200.

(2)- **أندريه روبنيه**، مرجع سبق ذكره، ص 5، 6.

(3)- المرجع نفسه، ص 6.

التي يتضمنها الوحي، وهو ما جعل العديد من الدارسين يعتبرونه "أبو المذهب العقلي في العصر الوسيط"[1].

وعلى الرغم من تأثره بالفلسفة الأوغسطينية [2]، إلا أنه كان يعتقد بأن الفكر اليوناني نظر للأشياء بعقلانية حقيقية؛ وشكل موضوع الإنسان ومميزاته الخاصة أغلب دراسة فلاسفته، ونتيجة لتأثر أوريجينا بالفلسفة اليونانية، عمد على أن يكون الإنسان والطبيعة الإنسانية في صميم فلسفته العامة وعلى حد قوله: « إن كل العالم المنظور قد خلق في الطبيعة الإنسانية وان فيها يُبعث وأنه فيها سيكون خلاصه » [3]، وعليه فإن إدراك الإنسان خلاصه بالنسبة لجون سكوت أوريجينا يتم عن طريق العقل والجدل والفلسفة التي تعرف كيف تكتسب القيم الدينية وتحلل النصوص المقدسة تحليلا صحيحا، وعليه فإنه يعتبر أنه وباستعمال العقل يُمكن تجاوز الصراع بين الفلسفة والدين.

3- اللحظة الأبيلارية: لقد عملت مختلف الرُؤى التي كانت تُؤمن بالعقل كوسيلة حقيقية لبلوغ المعرفة - بما فيها اللحظتين الكوانية والأوريجينية - على استخدامه وبأشكال مختلفة، إلا أن الفيلسوف الفرنسي أبيلار، شغل نفسه بالبحث أولا عن الشروط التي يجب أن تتوفر في العقل الفلسفي، لكي يلعب دوره الرئيسي « والذي يعتبره أبيلار يَكمن في الانتباه الكامل » [4]، لأن الإدراك العقلي عنده يبقى خاويا دون وجود قدرة وقابلية له على الإدراك. وأمام التطورات الأرسطية في الفكر الوسيطي لمبادئ العقل، « فحص طبيعة الكون، القياسات المنطقية... الخ» ، ظهرت العقلانية الأبيلارية، رافضة للمنطلقات الفكرية التي تبناها فكر أوغسطين، والقديس أنسلم وذلك نتيجة تبنيه لمفهوم جديد للعقل، وعلى حد تعبير فيصل عباس: « كانت محاولات أبيلار عقلانية، عملت على نقد الفلسفات اللاهوتية السابقة عنه وبشكل أكبر توضيح تناقضات الكتاب

---

(1)- **إبراهيم مصطفى إبراهيم**، مرجع سبق ذكره، ص 67.

(2)- **إدوار جونو**، الفلسفة الوسيطية في الغرب المسيحي، تر:علي زيعور (دون طبعة؛ بيروت: المنشورات العربية، 1986)، ص 25.

(3)- المرجع نفسه، ص 26، 27.

(4)- المرجع نفسه، ص 18.

المقدس والتفسيرات المقدمة لها، عن طريق العقل كحاكم نهائي وعليه فلقد ساهمت محاولاته العقلية على زعزعة المعتقدات البالية والمتزمتة » [1].

وإن برزت الجدة في فلسفة أبيلار، فإنها تبرز من خلال موقفه من الكليات؛ إذ يعتبر أن الكنيسة تستمد سلطتها ليس فقط من خلال النصوص الدينية، بل أيضا من خلال ربط العقل والسياسة والفكر بالكليات، وعليه يقول أبيلار: « الكليات لا وجود لها في ذاتها، مستقلة عن الصورة والجوهرة، في سماء معقولة، بل على العكس من ذلك تنشأ الذات عن الوجود الذي يبرزها، والكلية ليست كلية إلا بقدر ما تكون صالحة لأن تستند لموضوع معين، وكي نعرف ما إذا كانت صالحة لذلك علينا أن نجربها » [2].

والنتيجة من رفض أبيلار للكليات، في أنه تبنى فكرة الحق الطبيعي ويقول في هذا الصدد: « الفيلسوف يَعترف بالحق الطبيعي فقط لا بقانون السلطة، أليس هدف الحقيقة الأسمى البحث عقليا عن الحقيقة وتخطي الآراء المبنية على الإيمان، واستبدالها في كل الأمور، بحكم العق (...) وعليه فالحق الطبيعي ينبني على مبدأ ارجع لكل واحد حقه » [3]، وإن تبنى أبيلار فكره هذا، فلأنه يعتقد بوجوب فصل الأمور الدينية عن الأمور الفكرية والسياسية ويتجلى ذلك بشكل واضح في قوله: « يبقى الإنسان مرتبطا بالوحي بواسطة الإيمان وحده » [4].

أسس أبيلار صاحب الرائعة الأدبية والفلسفية رواية إلوايز/ Héloïse ، التي تحكي كيف عاش كل من إلويز وأبيلار عقاب مجتمع قاس ومعقد و وحشي لهما، لا لسبب إلا لأنهما أحبا بعضهما البعض ـ القصة التي تأثر بها جون جاك روسو حين كتب إلوايز الجديدة ـ مبادئ وشروط العقل التي تحرر الإنسان من بطش المتعصبين والدوغماتيين وأكثر من ذلك فإن أبيلار يُمثل عند ألفريد فيبر ودونيس هوينسمان « من بين مؤسسي النزعة الليبرالية »[5].

(1)ـ **فيصل عباس**، مرجع سبق ذكره، ص 133.

(2)ـ المقولة مقتبسة من كتاب: **أندريه روبنيه**، مرجع سبق ذكره، ص 19.

(3)ـ المرجع نفسه، ص 20.

(4)ـ المرجع نفسه، ص 22.

(5)- **Alfred Weber et Denis Huisman**, op.cit., p. 217.

صفوة القول، هو أنه يُمكن لنا استخلاص ـ من خلال كل ما سبق ـ ملاحظتين هامتين: الأولى تتمثل في الصعوبة الكبيرة في دراسة جميع تفاصيل العصر الوسيط، نتيجة للطبيعة المُعقدة للبنية الفكرية الوسيطية، خاصة مع قيام مختلف التفاعلات بين النظريات اليونانية والرومانية والمسيحية، أما الملاحظة الثانية فإنها تتمثل، في أنه وعلى الرغم من تجلي اللاهوت الديني والسياسي في الفكر الوسيطي؛ إلا أن ذلك لم يمنع من ظهور نظريات عقلية وعلمية ومنه دعم التفكير التحرري التقدمي وتأسيس مبادئ العَلمانية، وعلى حد قول الفيلسوف كوندرسيه في كتابه عرض تاريخي لتقييم العقل البشري : « نحن مدينون لهؤلاء الاسكولائيين بالشيء الكثير، حول دقة أفكارنا عن الوجود الأسمى وصفاته وعن التفرقة بين السبب الأول و الكون الذي نفترض أنه يحكمه ويسيطر عليه وعن التفرقة بين الروح والمادة والمعاني المختلفة لكلمة الحرية... » [(1)]، وإن دل كل هذا فإنه يدل على تضمن اللوغوس الوسيطي، إرهاصات العقل الحديث والمعاصر.

المطلب الثالث: اللحظة الرشدية: لحظة فصل اللاهوت عن الفلسفة.

لقد كان الكون بالنسبة إلى عقلية الإنسان الوسيطي الأوربي، الذي عاش في ظل النظام الإقطاعي، عبارة عن عالم سكوني/ثابت، لا يمكن تغييره، وذلك نتيجة لهيمنة النظرة الدينية/ اللاهوتية / القدرية، هذه النظرة، حتى وإن كرست معالمها على مختلف مستويات الفكر الإنساني في العصر الوسيط، أخذت منحنى / مجرى جديد، في بداية القرن الثالث عشر نتيجة عدة أسباب ومنها:

ـ الإرهاصات الأولى للفكر العقلاني والعِلمي والعَلماني، التي عرفتها أوربا منذ ولوج الدين المسيحي.

ـ استعانة السكولاستيكية بفكر أرسطو.

ـ النمو الحضاري والتجاري، الذي ساعد القوى الاجتماعية الجديدة للتطور.

ـ ظهور التيارات الفكرية الجديدة الوافدة من الدول العربية / الإسلامية.

(1)ـ المقولة مقتبسة من كتاب: **إتين حيلسون**، مرجع سبق ذكره، ص 81.

وما لا ريب فيه، أن الأفكار العَلمانية التي انتشرت في القرن الثالث عشر، كانت لها قيمة كبيرة في تطوير التيارات الفكرية التي عملت على إرساء معالم العقل وحرية التفكير واستقلالية العلم والفلسفة عن الدين...الخ، فلقد ظهرت هذه الحركات بداية؛ في جامعة باريس، عند فئة من الفلاسفة، والتي تميزت بخاصية فريدة لما كانت تعرفه أوربا القَروسطية؛ وهي التأثر بأفكار الفيلسوف العربي ابن رشد؛ وبالتالي، أسسوا ما يسمى الرشدية اللاتينية؛ الحركة التي عملت على إعادة إحياء اللحظة الرشدية وفلسفته العقلية، وكان سيجر دي برابان/ Siger de Brabant (1253-1282م): على رأس هذه الحركة وعلى حد قول أندره روبنيه : « إن مذهب ابن رشد الذي تأصل في الجامعات خلال القرن الثالث عشر، كان فكرا أرسطيا (...) ومع ذلك فإن انبثقت العديد من النظريات من الشرح الذي قام به ابن رشد لأرسطو، بحيث فتح سيجر دي برابان ثغرة في الاتجاه العَلماني، بتأثره بابن رشد، واحتفاظه بكلية الفنون، وتعليم الفلسفة الأرسطية أين كانت تعلم حتى ذلك الوقت في كلية اللاهوت. » (1).

من الواضح مما سبق قوله، تأثير ابن رشد على الفكر الغربي الحديث وعلى تأسيس الاتجاه العقلاني المتحرر من التفكير العقائدي الدوغماتي، بحيث تمثل الرشدية للمفكر محمد أركون « مرجعية فكرية ومنهجية لعمليات تحرير الفكر من اللاهوت ووسيلة معرفية ونضالية بيد التيارات العَلمانية و البورجوازية، الهادفة إلى تأسيس مشروع الحداثة، الذي ستعرفه أوربا بداية من القرن السادس عشر » (2).

في الوقت الذي عرف فيه الغرب كيفية الاستثمار في الفكر الرشدي، تناساه العرب واستبعدوا منهجه العقلاني البرهاني، في مختلف مجالات الحياة؛ التربية والتعليم والسياسة والفكر...الخ، سواء كان استبعاده عملية متعمدة قامت بها التحالفات السياسية والدينية، باعتبار الفكر الرشدي بالنسبة لها يُمثل خطرا عليها وعلى مصالحهم، أو كان تأكيدا على الضعف المعرفي والفكري؛ الذي يتميز به العرب، حتى في تحليل النظريات التي اكتنَهَا مناخها الجغرافي الطبيعي، ونعتقد أن السببين المذكورين، يجسدان محنة العقل العربي.

(1)- **أندره روبنيه**، مرجع سبق ذكره، ص 42.

(2)- **محمد أركون**، قضايا في نقد العقل الديني، ص 286.

لعل حرق أبي المنصور لكتب ابن رشد، ومحاكمته أمام أعيان الدولة ومن ثمة نفيه إلى اليسانة اليهودية، النفي الذي أدى إلى وفاته(1)، لشر بداية ودليل للمصير الذي سيعرفه ابن رشد الفيلسوف والرشدية كفلسفة بعد وفاته عند العرب.

وفي الحقيقة، ما يَهُمُنَا هاهنا من لحظة وفاة ابن رشد، ليس الحادث من بعده التاريخي، لكن الأبعاد التي أثرت على مسار العقل الفلسفي، بحيث نعتقد أن اللحظة المأساوية لوفاة ابن رشد انشطرت إلى لحظتين أساسيتين:

فاللحظة الأولى: تتمثل في بداية الحملة التاريخية المضادة للفلسفة ـ كما سبق وأن بيناه في الفصول السابقة ـ في المشرق والمغرب العربيين، وذلك بقيادة العديد من الأئمة والفقهاء، من خلال دعوتهم لتكفير كل من يشتغل في الفلسفة واتهام الفلاسفة بالزنادقة، وإن جسدت هذه اللحظة ـ على حسب اعتقادنا ـ فإنها تجسد لحظة التقاء بين السياسة والدين، ضد التفكير الفلسفي العقلاني، وهو اللقاء الذي عمل على تحقيقه تحالف أبو المنصور مع النزعات الدينية الرافضة للتفلسف، مما سمح بظهور وتطور الفكر الديني / الصوفي الدوغماتي السلجوقي *، الذي استمر تأثيره حتى يومنا هذا.

وما نود قوله في هذا السياق أنه كان من الطبيعي أن يتوقف العقل الفكري في المجتمعات الإسلامية عن الإنتاج الفلسفي، وعدم ظهور فلاسفة بأمثال ابن رشد، أبو حيان التوحيدي، الفارابي، الجاحظ،...الخ لأصدق دليل على النكبة التي أصابت هذه المجتمعات ومعها الفلسفة فيها، وإن أردنا إيراد وصف على ذلك فإننا لن نجد أحسن وصف من الذي قدمه هنري كوربان Henry Corbin/ في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية : « نكرر ونقول أن ابن رشد، كان أحد أكبر الأسماء وأشد الممثلين لما نسميه الفلسفة العربية ومعه عرفت هذه الفلسفة قيمتها، ومن ثم نهايتها بعد موته، وفقدنا بعد ذلك الرؤية لما كان يحدث في المشرق، بعدما مر ابن رشد وكتبه دون اهتمام الناس له » (2)،

(1)ـ **محمد عبد الجابري**، ابن رشد: سيرة وفكر (ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، ص 60.

* السلجوقي: كلمة مشتقة من السلجوقيين: تيار ديني / صوفي ظهر في القرن الخامس للهجرة / الحادي عشر للميلاد، مثل ظاهرة معاداة الاتجاه الفلسفي العقلاني، وتعود هذه الحركة إلى ابن بطة والى الاعتقاد القادري، من خلال إعلان الخليفة القادر حربه على المعتزلة.

(2)- **Henry Corbin,** Histoire de la philosophie Islamique (France : Gallimard, 1964), p 334.

وهو الطرح نفسه الذي تبناه محمد أركون حين يقول صراحة: « تاريخ الجمود التي أصاب المجتمعات العربية / الإسلامية والعقل الفكري فيها، يُؤرخ له بموت ابن رشد في نهاية القرن الثاني عشر والدخول في عصر الانحطاط الطويل منذ القرن الثالث عشر » (1).

أما اللحظة الثانية: فهي تمثل لحظة حاسمة في الفكر الغربي الوسيط، والمتمثلة في انتقال الرشدية إلى الغرب، وتشكل الحركة الرشدية اللاتينية في جامعة السوربون ـ كما سبق ذكره ـ وغيرها من الجامعات الغربية المسيحية. وهو ما يتحدث عنه المفكر ألان دوليبرا / Alain de Libera في كتابه: الفلسفة الوسيطية قائلا: « كانت ردة الفعل المعاكسة على استرجاع اسبانيا، هي ظهور أكبر حركة تثاقف شهدها العالم الغربي الناطق باللاتينية، بحيث وبعد سنوات قليلة على ذلك، تحولت الفلسفات والنظريات التي عرفتها الأراضي الإسلامية، إلى شمال أوربا، وأصبح بالتالي أرسطو متوفرا كليا بعد الشروحات التي قام بها ابن رشد خاصة (...) وهكذا راحت حركة الدراسات ومراكز الترجمة والبحوث تنتقل من الأراضي الإسلامية إلى أوربا المسيحية، ومنه انتهى عهد بغداد وقرطبة والأندلس، وابتدأ عهد باريس وأكسفورد وبولونيا وبادوا... » (2).

وإن جسدت هذه اللحظة الثانية فإنها جسدت خطاب فلسفي جديد في أوربا المسيحية، خاصة مع تحول الرشدية إلى خطاب فلسفي ذو بعد سياسي، حاول محاربة السلطة الإكليريكية، ونجد العديد من الكتب، تتحدث على أن جامعة بادوا/ Padoue كانت مسرحا للتأويل السياسي العَلماني للفكر الرشدي، خاصة مع المفكر مارسليو / Marsilio الذي ساهم في تحويل الخطاب اللاهوتي إلى خطاب فكري تقدمي*.

---

(1)ـ **محمد أركون**، قضايا في نقد العقل الديني، ص 300.

(2)- **Alain de Libéra**, La philosophie médiévale (1ere édition ; Paris : Presse universitaire française, 1993), pp. 308, 309.

* أنظر إلى الكتب التالية:

ـ **جورج ريناني**، مرجع سبق ذكره، ص 11- 30.

ـ **فيصل عباس**، مرجع سبق ذكره، ص 134- 136.

- **Henry Corbin**, op.cit., p. 334- 351.

إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه، في خضم كل ما سبق الحديث عنه، يتمثل فيما يلي: ما الذي ميز الفلسفة الرشدية عن غيرها من الفلسفات التي عاصرتها سواء عند العرب أو عند الغرب المسيحي، وأدى إلى هذه الدرجة الكبيرة من التأثير على الفكر الأوربي الوسيط ؟

لن نبالغ حين نقول، أن طرح هذا السؤال وبهذه الكيفية، يَضع فلسفة ابن رشد أمام مُساءَلة تاريخية، سواء من طرف العقل العربي المعاصر، الذي لم يتجاوز سلبيات العقل القديم، بحيث وعلى الرغم من صيحات النهضة وما شابه ذلك، إلا أن الواقع الفكري العربي اليوم، يؤكد أن العرب لم يستطيعوا طرح السؤال الفلسفي الذي يخرجهم من بوتقة النكوص، ومن عقدة العودة المستمرة اللاشعورية إلى الفكر السلفي، ويفسح لهم مجال الحداثة بمعانيها الفلسفية والعملية والعَلمانية والإنسانية، أو من طرف العقل الغربي الحديث والمعاصر، من خلال دراسة الدور الكبير الذي لعبه ابن رشد وفلسفته، في تغيير طبيعة البُنى المعرفية التي كان يقوم عليها العقل اللاهوتي الغربي، وتطبيق بذلك مقولة "أرجع ما لابن رشد لابن رشد وما لغيره لغيره".

ونحن نعتقد أن هذه المُساءلة لن تخرج عن إطار التأكيد على أن اللحظة الرشدية، مثلت لحظة الفصل بين اللاهوت والفلسفة وبالتالي المساهمة في التأسيس الفلسفي للعلمانية.

منذ بداياته الأولى، عمل أشهر شارح لأرسطو ـ ابن رشد ـ على البحث عن مواطن الأزمة التي عرفها الفكر الكلامي، ومع تزايد الاتهامات بالكفر والزندقة لمختلف المتفلسفين، شكل موضوع المنهج والقياس، إحدى الموضوعات الشائكة التي يستوجب البحث فيها، بحيث اعتبر ابن رشد أن أولى الأخطاء التي وقع فيها المتكلمون هي أخطاء في المنهج والقياس : « إذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان وكان من الأفضل أو الأمر الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهاني* القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه وما منها قياس

* القياس البرهاني: هو مؤلف من المقدمات الواجب قبولها إن كانت ضرورية يستنتج منها الضروري، أو ممكنة يستنتج منها الممكن. والبرهان عند ابن رشد، كما عند أرسطو، هو الأقاويل التي تتصف بالاتساق المنطقي، وتعتمد على الملاحظة والاستقراء والبرهان، وبمعنى آخر القياس: إنتاج قضية من مقدمتين على شرط القياس الأرسطي، أما الجانب العلمي فيه فهو معرفة العلل الأربعة: المادية، الصورية، الفاعلة، الغائية.

وما منها ليس قياس...وكذلك إجراء القياس» [(1)] ، وعليه قام ابن رشد بتعيين مختلف القياسات وتحديد مجال دراسة كل واحد منها، ومنه « عَلمنة الفكر العقلاني وفصله عن الفكر الديني » [(2)]، بحيث ينطلق من مبدأ أن لكل من الفلسفة / الحكمة والدين / الشريعة مسلمات ومبادئ خاصة بكل واحدة منها وعليه استعمال القياس الذي يلزمهما و يتحدث ابن رشد على ذلك قائلا: « وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي فيبين أنه وإن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه (...) حتى تكتمل المعرفة (...) فإذا كانت الحاجة من معرفة أنواع القياس الفقهي* لازم، فإن معرفة القياس العقلي أحرى بذلك » [(3)]. وإن دلت هذه المقولة فإنها تدل عن اختلاف طبيعة القياس المستخدم في كل من الحكمة والشريعة، وأنه ليس من المشروعية مناقشة مبادئ الدين بمبادئ الفلسفة ولا مناقشة الفلسفة بمبادئ الدين، وعليه كان ابن رشد يسعى إلى قراءة كل قضية فكرية في إطارها المرجعي وفي فضائها المعرفي الخاص بها : « فإن الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدال في مبادئ الشريعة وذلك لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في الصناعة أن يُسلم بمبادئها » [(4)].

انطلاقا من كل هذا، وردا على مختلف الاتهامات التي وجهها المتكلمون للفلاسفة، يذهب ابن رشد إلى أنه في حالة ما إذا بدا تعارض بين الدين والفلسفة أو الشرع والعقل، فإن ذلك التعارض ليس حقيقيا، بل مرده إلى الاختلاف في المنهج والأسلوب الذي ينتهجه كل من الشرع والحكمة في مخاطبة الناس : « إن طباع الناس متفاضلة في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان

---

(1)- **ابن رشد،** فصل المقال: وتقريره ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق. أبو عمران الشيخ وحلوي البدوي (دون طبعة؛ الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982)، ص 25، 26.

(2)- **محمود المصباحي،** مفهوم العقل عند ابن رشد (ط1، بيروت: دار الفارابي، 1999)، ص 110.

* القياس الفقهي: هو إلحاق أمر بأمر في الحكم، لاشتراكهما في سبب الحكم، مثل الخمر حرام لأنها مفسدة للعقل، متلفة للجسم مذهبة للمال، فكل ما يكون فيه ما في الخمر من مضار يكون حرام.

(3)- **ابن رشد،** مرجع سبق ذكره، ص 27، 28.

(4)- **ابن رشد،** فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، تقديم. محمد عابد الجابري (دون طبعة؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 115.

ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل إنسان إلا من يجحدها عنادا بلسانه » [1].

يستعين ابن رشد دفاعا عن الحكمة والفلسفة بالعديد من النصوص القرآنية: « أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » [2]، لأنه يعتبر أن فعل الفلسفة: « ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع » [3].

والذي يميز الفصل الرُشدي، هو أنه فصل منهجي وابستمولوجي/ معرفي، بين ما هو عقلي وما هو ديني، بحيث يتميز كل مجال دراسة بمنظومة خاصة به، التي تتكون من عناصر وعلاقات محددة لا يجوز مزجها بعناصر وعلاقات لبنية أخرى، الأمر الذي ينطبق على مقال الحكمة ومقال الشريعة، « وعليه فإن من يعالج قضايا الدين فإنه يدرسها داخل الدين نفسه، ومن يَعمد على نقد فلسفة أرسطو بالعقل داخل فلسفة أرسطو، لأن أرسطو يعتبر أن كل عنصر داخل المنظومة الواحدة مرتبطة بالضرورة بعنصر آخر ارتباط المقدمة بالنتيجة[4]. ويتحدث ابن رشد عن الخلط الكبير الذي وقع فيه المتكلمون في الموضوعات التي درسوها في كتابه <u>تهافت التهافت</u> قائلا: « إن نقطة الضعف الأساسية في الاستدلال ـ الذي اعتمده المتكلمون ـ أنه يجمع بين عالمين مختلفين تماما عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة / عالم الغيب وعالم الشاهدة، فهذا الاستدلال لا يصلح، إلا إذا كانت النقلة معقولة بنفسها وذلك عند استواء طبيعة الشهادة والغائب» [5].

(1)- **ابن رشد**، <u>فصل المقال</u>، تقديم أبو عمران الشيخ و جلول البدوي، ص 33.

(2)- سورة النحل، الآية 165.

(3)- **Ibn Rochd (Averroès)**, <u>L'accord de la religion et de la philosophie</u>, trad. Léon Gauthier (Paris : Editions Sindbad, 1988), p. 12.

(4)- **محمد عابد الجابري**، <u>نحن والتراث</u>، (ط6، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 241.

(5)- **ابن رشد**، <u>تهافت التهافت</u>، تقديم. محمد عابد الجابري (دون طبعة؛ مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص 211.

لقد جسد ابن رشد في مشروعه الفلسفي مفهوما جديدا للعقل، على أنه ليس شيئا آخر سوى إدراك الموجودات بأسبابها، فالوجود « ينتظم في قوانين ويفسر من خلالها » [1]، وعليه بَنى الفعل السياسي الذي تماشى مع نظريته في المعرفة، بحيث يتحدث عن ذلك في كتابه الضروري في السياسة قائلا: « إن العلم المدني يجب أن يؤسس على قواعد العقل والمنطق على غرار ما هو موجود في الكون ويتأسس هذا العلم على النفس التي هي على ثلاثة أجزاء العاقلة، الغضبية والشهوانية وأداء كل واحدة منها لوظيفتها التي من أجلها وجدت ستؤدي إلى التوافق بين هذه القوى مما سيحقق العدل » [2]، ويعتبر العدل في مقولة أخرى « العدل هو أن يفعل كل واحد في المدينة العادلة ما هو مخصوص بفعله » [3].

ومنه كان سعي ابن رشد في التنظير إلى مدينة واقعية، ممكنة التحقق، جليا في مختلف أعماله، وإن اِنبَنت أفكاره السياسية فإنها تنبني على العقل والواقعية، خاصة أمام آراء المتكلمين وتأويلهم السطحي للنصوص الدينية، وإقصائهم لكل محاولة بناء نظرية دولة وفق مبادئ واقعية.

صفوة القول، هو أن تحليل العقل الرُشدي ـ على الرغم من عدم الخوض في تفاصيله ـ يُفضي بنا إلى أنه يحتوي على منظومة عَلمانية، عملت على حد تعبير هنري كوربان : « على إعادة صياغة الحدود الفاصلة بين الدين والفلسفة، بحيث يضعه ارنست رينان في موضع المفكرين الأحرار » [4]، كما أنه يحتوي على منظومة من التصورات المنطقية والبرهانية والعقلية. وأية عقلانية ؟ العقلانية المنفتحة، بالقول بالتأويل ومناصرة العقل والتفرقة بين الرسالة الظاهرة والباطنة للنصوص القرآنية، واستعمال التأويل كمنهج حقيقي ...الخ، وهذه الآراء هي التي أسست لما يسميه العديد من دارسي ابن رشد الحقيقة المزدوجة والتي فصلت بين ميدان العلم / الفلسفة وميدان الدين.

---

(1)- المرجع نفسه، ص 225.

(2)- **ابن رشد**، الضروري في السياسة، تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون، نقله من العبرية: أحمد شحلان (دون طبعة؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ص 49.

(3)- المرجع نفسه، ص 50.

(4)- **Henry Corbin,** op.cit., p. 337.

يقول الفيلسوف الألماني غوته / Goethe (1749- 1832م) للشيطان موسلفيست في رائعته فوست/ Faust الشهيرة:

هل أمنحك المِدوسة التي تسبح بألف خيط...

هاكها...

إنها تخفي باهر الأضواء...تحت رنين الأصوات...

إنها الاستعارة / La métaphore [1].

ما يُمكن أن نقوله نحن في الأخير،هو أن العقل الرُشدي هو المِدوسة الوحيدة التي تسحب الخطاب الحداثي برمته، فلقد أخفت بريق أضوائه تحت رنين أصواته.

(1)- **غوته**، فوست، تر. عبد الرحمان بدوي (القاهرة: المجلس الإسلامي الأعلى، 1979)، ص 59.

المبحث الثالث: الخطاب العَلماني في فلسفة النهضة الغربية.

لقد كانت لمختلف الإرهاصات الفكرية: العقلية والعلمية والعَلمانية،...الخ، الدور الكبير في تغيير منحنى النسيج الفكري الأوربي من مرحلة الثالوث الفكري: المقدس واللاهوت والدين ، إلى فكر نهضوي حر مبني على العقل والعلم والتقدم، وعلى الرغم من أن بداية عصر النهضة كان فيه الصراع بين الدين والفلسفة محتدما، خاصة بعد ظهور أشكال صراع جديدة، على غرار صراع النظرية العِلمية والفكر الاكليريكي؛ بعدما عرفت أوربا موجات عِلمية جديدة، إلا أن العديد من الأقطاب الفلسفية واصلت على المنهج الفكري العقلاني، واستفادت بذلك من مختلف الرؤى العقلية القديمة، ولم يلبث وقتا طويلا حتى استطاعت بعض هذه الأقطاب الإتيان بمعارف جديدة فلسفية كانت أم علمية وأدخلت أوربا بذلك إلى مرحلة جديدة اتسمت بالإبداعات الفكرية والابتكارات العِلمية، واتضحت الرؤية للإنسان الأوربي بصفة عامة والمفكر بصفة خاصة من إدراك مفاهيم جديدة حول الله والإنسان والطبيعة.

وهو التحول نفسه الذي عرفه الفكر السياسي؛ بحيث عملت العديد من المذاهب الفكرية التي عرفتها النهضة الأوروبية على تجاوز اللاهوت السياسي، الداعم لفكرة الدولة الدينية الفاضلة، ومنه الإتيان بأفكار سياسية جديدة، وعلى حد تعبير الأستاذ والدكتور الجزائري بليمان عبد القادر في هذا الصدد: « لقد وجدت النظرية السياسية الغربية أصولها الحديثة بعيدا عن الاعتقاد الديني المحتكر من البابا وات، في الجمع بين عقلانية العمل العِلمي التقني وفضائل الحوار الفلسفي الإغريقي القديم » (1).

وسنحاول في هذا المبحث تبيان بعض مواطن الأصول العَلمانية في فكر أوربا الحديثة.

المطلب الأول: الإصلاح الديني: اللحظة التمهيدية لتأسيس المذهب العَلماني.

لا يُمكن لنا ـ في أي حال من الأحوال ـ الحديث عن التأسيس الفلسفي للعَلمانية، من دون الحديث عن الإصلاح الديني الذي عرفته أوربا المسيحية في القرنين الخامس عشر والسادس

(1)ـ **بليمان عبد القادر**، الأسس العقلية للسياسة (دون طبعة؛ الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2007)، ص 192.

عشر، لأنه مَثل الطريق الجديد الذي ستعرفه المسيحية من جهة والجغرافية الدينية الأوربية من جهة أخرى، كما شكل مرحلة جديدة وهامة في تاريخ الفكر الأوربي.

فأمام رفض العديد من المصلحين الدينيين، الوضعية التي اكتسبتها الكنيسة، والتي اعتبرت نفسها الوسيلة الوحيدة للوصول إلى السعادة الأبدية، وأمام الوضعية التي آلت إليها أوربا بعد سيطرة المؤسسة الدينية وخروجها عن المبادئ الدينية، ظهرت العديد من الإصلاحات الدينية التي حاولت الإتيان برؤى دينية جديدة، بحيث عَملت هذه الإصلاحات على دحض الفكرة الثابتة في الفكر الاكليريكي والمتمثلة في أن الكنيسة هي التي تجسد كيفية الوصول إلى السعادة وعن طريقها تتكرس الصلة مع الله.

ومن بين أهم هذه الإصلاحات التي عرفتها أوربا المسيحية، نجد البروتستانتية، بحيث شكل ظهور هذا المذهب، لحظة تاريخية في تأسيس العَلمانية وذلك من خلال بنائه لنظرة جديدة للإنسان وعلاقاته مع الله، وعلى حد تعبير موريس باربيي : « إذا كانت المجتمعات الوسيطية تجهل وبشكل كبير الفرد الحديث، فإن الإصلاحات البروتستانتية في القرن السادس عشر ساعدت على ولوجه، بسبب الأهمية التي أعطتها له من الناحية الدينية، بحيث أكدت على مبدأ أسبقية الضمير الشخصي، وحرية المسيحي تجاه السلطة الزمانية أو السلطة الدينية، وعليه عملت على تجسيد البعد الفرداني للخلاص، والذي يتعلق فقط بالله » [1].

ما نود الإشارة إليه هاهنا، هو أن مصطلح البروتستانتية كان يعني الاحتجاج /Protester، بحيث سبق لجماعة من الزعماء الألمان استعماله لأول مرة في عام 1529 م، حينما احتجوا ضد المرسوم الإمبراطوري الذي عارض التغييرات الدينية، كما أن المصطلح نفسه، يمتلك معنًا ثانٍ وهو الإشهاد على عقيدة أو إيمان.[2]

أما عن الانطلاقة الفعلية للحركة البروتستانتية، فلقد ارتبطت بما قام به المصلح الديني الألماني مارتن لوثر بتعليقه نظرياته الخمسة والتسعين على باب كاتدرالية فيتنبرج عام 1517م، بحيث وضح من خلالها « أن كل إنسان على سطح الأرض مسؤول على إنقاذ روحه وله فقط

(1)- **Maurice Barbier**, op.cit., p. 43.

(2)- **علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون**، مرجع سبق ذكره، ص 180.

كلمة الرب الموجودة في الكتاب المقدس ما يساعده على ذلك ومن واجب المسيحي أن ينشد الحقيقة وسبل الخلاص في هذا الكتاب »[1]،ومنه عمل لوثر القضاء على المفهوم الذي اعتمدته الكنيسة حول الوساطة، مؤكدا أن الإنسان غير محتاج لتوسط البابا أو غيره من أجل السعادة أو المغفرة، لأن ـ على حسب اعتقاد لوثر ـ الصلة الرابطة بين الله والإنسان أو تلك التي تربط بين الإنسان والله، هي صلة مباشرة، ولا تتم عن طريق وسيط وإن أكد هذا المبدأ فإنه يؤكد على « أن الفرد مستقل في ممارسة اعتقاداته الدينية، دون تدخل الجماعة أو المؤسسة الدينية وهو المبدأ الذي يُؤسس العالم الحديث من خلال ظهور مفهوم الفردانية »[2].

لقد أجابت الحركة البروتستانتية، وبشكل واضح ـ على الرغم من أننا لم نجد وثائق وكتب مارتن لوثر ـ على التساؤل الذي كان يدور حول صلة الإنسان بالله / الرب، بحيث عبرت على أنه: ليس من حق الكنيسة، التي دخلت في مجالات أخرى؛ منح الغفران الإلهي للناس، باعتبار الإنسان/ الفرد هو المعيار الوحيد للإيمان، والمؤسسة الدينية ما هي سوى مجموعة من الناس تستخدم الدين من أجل تحقيق أغراضهم الخاصة؛ وفق الوصاية التي تفرضها على باقي الناس. وعليه فإننا نعتقد على أن حركة الإصلاح الديني التي جاء بها مارتن لوثر، كانت عبارة عن محاولة لتأسيس عقل ديني أوربي جديد، بحيث قطع الصلة التي كانت تربط التفكير الديني بالتراث القديم وجسد مبادئ عَلمنة الفكر الديني؛ خاصة أن الحركة نفسها اخترقت الإطار الذي حددته الكنيسة للتفكير؛ على اعتبارها وضعت الدين في مجال "اللا يجب التفكير فيه".

لعل ما نود قوله هاهنا ونحن نتحدث عن الإصلاح الديني البروتستانتي، هو أن جوهر نجاحه يتمثل أساسا، في أن الإصلاح نفسه جاء من داخل المؤسسة الدينية على اعتبار لوثر كان رجل دين من طوائف الأوغسطينيين المصلحين، الأمر الذي أعطى من جهة الحجة لإقناع العامة المؤمنين بالإصلاحات، خاصة أن المذاهب العِلمية التي رأت أغلبها النور خارج الكنيسة رُفضت من قبل هذه الأخيرة ومن جهة أخرى، كانت لها المصداقية عند العديد من ممثلي المؤسسة الدينية، وهو ما سبق الحديث عنه عندما تطرقنا إلى مسألة الإصلاح الديني عند المسلمين في المبحث السابق.

(1)- المرجع نفسه، ص 181، 182.

(2)- **Maurice Barbier**, op.cit., p. 44.

إلا أنه ينبغي أن نُؤكد على الدور الفعال الذي قام به مارتن لوثر، في مواجهته لردود الكنيسة، من خلال نشر أفكاره العديدة ومن بينها نجد:

ـ التمييز المطلق بين اهتمامات السلطة الدنيوية والسلطة الروحية(1).

ـ تعليمه الإنسان أنه ليس بحاجة إلى البابا أو القساوسة ـ على الرغم من أنه رشح نفسه أن يكون قسيسا عام 1508م ـ وأنه يستطيع الحصول على الغفران من الله دون توسط.

ـ استبعاد تعاليم الرهبنة والحج وغيرها من الطقوس؛ من العادات الكاثوليكية، مثل قداسة الموت، ووجوب أن يكون رجل الإكليروس رجل أعزب(2).

ـ الكتاب المقدس هو المرجعية الأساسية للفكر الديني.

ـ إنهاء عصر الإمبراطورية المسيحية والدعوة إلى إنشاء الدولة المستقلة والكنائس المستقلة(3).

ـ محاربة صكوك الغفران وحق الغفران الذي زعمه الباباوات.

ـ ضرورة تزويج الكهنة.

ـ إنكار الصور والتماثيل والسجود لها(4).

ـ الإيمان هو هبة إلهية مودعة في فطرة الإنسان.

ـ كل إنسان / فرد مسيحي له القدرة على تفسير الإنجيل عكس ما يدعيه الأساقفة ورجال الدين بصفة عامة.

---

(1)ـ **علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون**، مرجع سبق ذكره، ص 186.

(2)ـ المرجع نفسه، ص 185، 186.

(3)ـ **حسن حنفي**، تطور الفكر الديني الغربي، ص 70، 71.

(4)ـ **عبد العظيم المطعني**، مرجع سبق ذكره، ص 42.

ـ مجمع الكنيسة أفضل من البابا، ولذلك يمكن للمجمع تنحيته إذا ما انحرف عن القوانين الأخلاقية.[1]

هذه الأفكار وأخرى، كانت بمثابة خريطة الطريق التي عمل على أساسها مارتن لوثر طوال حياته، ويتحدث بوبيروت في كتابه تاريخ البروتستانتية: على انه لم يلبث لوثر وأن توفي، حتى أصبحت أوربا كلها تسودها البروتستانتية، خاصة مع ظهور العديد من المصلحين الدينيين الذين تبنوا أفكاره، على غرار الفرنسي جون كلفان[2]، هذا الأخير كان قد أسس أحد المذاهب البروتستانتية، التي صاحبت في تلك المرحلة صعود الطبقة البورجوازية في أوربا، بحيث كان جون كلفان يرى: « أن القدر لا يُمكن له أن يشمل جميع أنشطة الإنسان » [3]، وهو الطرح نفسه الذي نجده عند العديد من الموجات الإصلاحية التي ستعرفها أوربا بعد لوثر وكلفان.

لعل السؤال الذي يفرض نفسه هاهنا، ويشبه كثيرا السؤال الذي طرحه جون بوبيروت في كتابه تاريخ البروتستانتية، يتمثل فيما يلي: إلى أي مدى يمكن اعتبار البروتستانتية أحد العوامل التي ساهمت في التأسيس للعلمانية ؟

يُمكن لنا اعتبار أن الإجابة عن هذا السؤال المهم قد سبق ذكرها، بحيث تتجلى في مختلف الآراء التي سبق لنا عرضها في هذا المطلب، إلا أن ما يمكن قوله وفي السياق نفسه، هو أن الإصلاح البروتستانتي كان بمثابة الثورة على الكنيسة والمقدس، من خلال حذفه للقدسية التي كانت تقوم عليها الحياة اليومية الأوربية، وعلى حد تعبير جون بوبيروت في هذا الصدد: « لقد كرست البروتستانتية عملية حذف التقديس / désacralisation، الذي كانت تتسم به الحياة اليومية، ومن خلال تأكيدها على الاتصال المباشر، دون وساطة بالنصوص الدينية، والسماح بالتالي بقيام تأويلات شخصية، الأمر الذي ساهم في فتح مجال المسؤولية الفردية وحرية الاعتقاد والتفكير، وكذلك حرية الفعل في العالم الدنيوي التي أصبحت ممكنة (...) وهو ما جعل العديد

(1)ـ **طيبة ماهر وزادة**، مرجع سبق ذكره، ص 49، 50.

(2)- **Jean Bauberote**, Histoire du protestantisme (Paris : Presse universitaire française, 2000), p .17.

(3)ـ **عبد العظيم المطعني**، مرجع سبق ذكره، ص 71، 72.

من البروتستانت في فرنسا من أنصار العَلمانية / اللائكية والمدرسة العَلمانية » [1]، كما كانت الإصلاحات نفسها ثورة على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الأوربية، خاصة مع تبني العديد من المفكرين تصور ارتباط الرأسمالية بها، إذ يتحدث جورج لوكاس / György Lukacs (1885- 1971م) في هذا الصدد قائلا: « لقد كان ظهور الرأسمالية، يُمثل أزمة داخل المسيحية، بحيث تحتل موقعا متفردا في التاريخ، فالأزمات التي كانت وسمت الانتقال من تشكيل اجتماعي إلى آخر، كانت قد رافقتها دائما أزمات دينية » [2]، وهو الطرح الذي تبناه العديد من الماركسيين.

وفي الصدد نفسه، يتحدث الدكتور الجزائري بن أزواو السعدي في رسالته للدكتوراه التي جاءت تحت عنوان: العَلمانية بين المسيحية والإسلام: مقاربة نقدية قائلا: « يرجع العديد من الباحثين الأوربيين جذور العَلمانية إلى تجديد الحياة الإيديولوجية، وبالأخص تجديد العقيدة المسيحية، ويعيد هؤلاء بحق هذا التجديد الذي انبثق في نهاية القرون الوسطى» [3]، ويضيف: «بحيث يرى ماكس فيبر ـ أحد هؤلاء الباحثين ـ أن عقيدة الإصلاح البروتستانتي شرطا مسبقا أو شرطا ضروريا لنشوء الرأسمالية » [4]، ويضيف قائلا: « وفي نظر ماكس فيبر فالعَلمانية هي نتاج مجمعي للرأسمالية والبروتستانتية » [5].

صفوة القول، هو أن الإصلاحات الدينية التي عرفتها أوربا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كانت لحظة تاريخية مُمَهدة لظهور العديد من المفاهيم الجديدة التي لم تعرفها أوربا المسيحية منذ الفكر اليوناني، وبالتالي عملت الإصلاحات نفسها من خلال تلك المفاهيم نقد اللاهوت بصفة عامة واللاهوت السياسي الذي كرسته الكنيسة بصفة خاصة، وانتقل بالتالي المِخيال الفكري

---

(1)- **Jean Bauberote**, Histoire du protestantisme (Paris : Presse universitaire française, 2000), p. 19.

(2)- **جورج لوكاس**، تحطم العقل، تر. إلياس مرقص (ط1؛ بيروت: دار الحقيقة، 1980)، ج1، ص 83.

(3)- **بن أزواو السعدي**، العلمانية: بين المسيحية والإسلام، مقاربة نقدية (رسالة دكتوراه غير منشورة)، جامعة الجزائر، سنة 2003-2004، ص 88.

(4)- المرجع نفسه، ص 101.

(5)- المرجع نفسه، ص 101.

الأوربي من تبعية مطلقة للدين والتراث والكنيسة، إلى تصور جديد للعلاقة التي قد تربط الإنسان بالله.

المطلب الثاني: اللحظة المكيافيلية : لحظة فصل الأخلاق والسياسة.

لقد سبق وأن درسنا في الفصل الأول، المبحث الثاني، المطلب الثاني إشكالية العَلمانية والأخلاق، وتمحورت هذه الدراسة على أن التصور العَلماني لمسألة الأخلاق، ينبني أساسا على نزعتين: النزعة الأولى تتمثل في علمنة الأخلاق الموجودة داخل المجتمع والتي تتضمنها المعاملات الإنسانية، وذلك بإعطائها صبغة علمانية محضة، أما النزعة الثانية فتتمثل أساس في الإتيان بمنظومة أخلاقية جديدة تتسم بالعَلمانية والعَالمية، تحمل في طياتها صور جديدة للدولة، التي تكون مبنية على العَلمانية كنظام سياسي، يُجسد فصل الدين عن الدولة، أما في هذا المطلب فإننا سنحاول التطرق إلى مسألة الأخلاق والدين وعلاقتهما بالنظام السياسي وذلك بدراسة إحدى اللحظات التاريخية الحاسمة في الفكر السياسي والتي كانت نقطة بداية تصورات جديدة حول الدولة، وتتمثل هذه اللحظة في اللحظة المكيافيلية، التي استطاعت تأسيس رؤية فلسفية جديدة للفعل السياسي بصفة عامة ولطبيعة الدولة بصفة خاصة، بحيث أخرجت السياسة من نطاق المنظومة اللاهوتية والأخلاقية الكلاسيكية التي كانت تحدد طبيعتها، على أساس فكرة خضوع الإنسان للملك، باعتباره خليفة الله على الأرض الأمر الذي أدى في المرحلة نفسها، إلى تحالف تاريخي بين الكنيسة التي مثلت الأخلاق النسكية والدولة / الإمبراطورية التي تبنت تصورات خاصة للفعل السياسي، خدمة لمصالحها الخاصة.

فالنظرية السياسية في العصر الوسيط ـ وكما سبق أن بيناه في الفصل التمهيدي ـ كانت تنبثق عن اللاهوت، مُفسرة بذلك سلطة الكنيسة والدولة، بالرجوع إلى إرادة الله، والى طبيعة الإنسان كما خلقه الله، مستعينة بمختلف الكليات الدينية، إلا أن النظرة حول مختلف هذه المسائل، عرفت رؤى أخرى جديدة ومغايرة مع ولوج اللحظة المكيافيلية، بحيث عمل نيكولا ميكيافلي على تجاوز النظرية السياسية الوسيطية الدينية والمثالية، واعتمد على منظور واقعي لكل من السياسة والدولة ويتحدث في هذا الصدد، بصراحة كبيرة في كتابه المشهور الأمير قائلا: « تصور كثيرون

إمارات وجمهوريات لا وجود لها في الحقيقة، لأن الفرق شاسع بين حياتنا الواقعية وحياتنا المرئية (...) فمن يُهمل ما هو كائن من أجل ما ينبغي أن يكون يجلب لنفسه الخراب العاجل » (1).

إن إثارة النقاش حول مكانة الدين والأخلاق في فكر الفيلسوف مكيافيلي، يعني دفع وتوجيه النقاش نفسه حول طبيعة الفعل السياسي الذي اعتمده لتأسيس منظوره حول الدولة.

لا يُمكن لأي دارس لتاريخ الفكر السياسي تجاوز اللحظة المكيافيلية، التي كرست القطيعة مع اللاهوت السياسي القديم بمميزاته النظرية والمثالية، بنظرة واقعية وعملية تجاه الدولة في مرحلة تميزت بحركية جديدة مع ظهور الإصلاح الديني البروتستانتي وبروز معالم الفردانية، مما سيساعد على اندثار المعايير والمفاهيم التقليدية للأخلاق النُسكية المسيحية من جهة ودحض الإشكاليات التي كانت تدور في فلك نظرية الدولة القديمة من جهة أخرى.

لقد ربط مكيافيلي نظرية الدولة الجديدة بمعايير مغايرة عن تلك التي سادت فيها سابقا ويتحدث عن ذلك قائلا: « لا داعي للتعجب إذا كُنت وأنا أتحدث عن الإمارات الجديدة كليا، سواء بالنسبة إلى الأمير أو بالنسبة إلى الدولة، إن الناس يتبعون عموما الطرق التي هيأها الآخرون، ويعمدون في تسيير شؤونهم على التقليد لكن لا يستطيعون قبول ما يمليه عليهم سلوك الغير، لذلك فالإنسان الحكيم يسلك دوما الطريق الذي هيأه العظماء (...) أؤكد إذن أن الإمارات الجديدة تماما والتي يقيم فيها الأمير الجديد تكون إمكانية الاحتفاظ بها على قدر ما يتميز به الحاكم الجديد من مهارة، فالأمير الذي يعتمد على المهارة أكثر ما يعتمد على حسن الطالع يحافظ بسهولة أكبر على الدولة » (2).

علي هذا الأساس، فإن مكيافيلي لا يتردد أبدا في ربط إمكانية تحقيق الدولة القوية الواقعية بالمميزات التي يتسم بها الأمير، الذي يجب عليه ـ على حد تعبيره ـ أن يكون تجسيدا كاملا للفكر الذكي الثاقب الذي يستغل فضائله ورذائله على حد سواء وقوة في استعمال القوة ويتحدث في السياق نفسه قائلا: « بالتأكيد أن موسى وسيروس وثيزيس ورومولیوس ما كانوا ليستطيعوا

---

(1)ـ **نيكولا مكيافيلي**، الأمير، تر. لطفي جمعة (ط2؛ بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر، 1985)، ص 140.

(2)ـ **مكيافيلي**، الأمير، تر. محمد بن البار (ط1؛ الجزائر: دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع، 1998)، ص 33، 34.

الحفاظ على تنظيماتهم لأمد طويل لو لم يكونوا مسلحين ولكان مصيرهم كمصير الأخ "جيروم سافونارولا" الذي انهارت تنظيماته عندما بدأت غالبية الشعب تفقد الثقة فيه (...) لذلك على هؤلاء الرجال (الأمراء) من ذوي الكفاءة العظيمة أن يتجنبوا الوقوع في الخطأ، فهم بتقلدهم الحكم يلقون الصعوبات الكثيرة التي يجب عليهم تذليلها بفضل مهارتهم وفطنتهم وذكائهم » (1).

يُمكن القول هاهنا، أن مكيافيلي لم يكن ليستطيع بناء فلسفته العامة حول فصل الدولة عن الأخلاق والدين من أجل بقائها، لو لم يقم بدراسات مختلفة لتاريخ الشعوب والأمم، فبعد أن درس تاريخ اليونانيين والرمانيين القدماء بالإضافة إلى تاريخ بعض الدول التي عاصرها المجاورة لإيطاليا على غرار فرنسا، أدرك مكيافيلي أهمية التاريخ بالنسبة للدراسات السياسية، ويرى أن من شروط نجاح العمل السياسي الإطلاع على التاريخ، وفي هذا يقول مكيافيلي: « من أجل تأسيس جمهورية وصيانة دولة، ومن أجل حكم مملكة وتنظيم جيش وقيادة حرب ونشر عدل وتوسيع إمبراطورية، لا يعد أي أمير ولا أي جمهورية، لا قائدا ولا مواطنا يلجأ إلى أمثلة العصور القديمة، إن هذا الإهمال يعود لنقص في المعرفة الحقيقية للتاريخ » (2).

على أساس هذا الطرح، تجسدت الواقعية في الفكر السياسي الذي تبناه والذي حمل في طياته نزعة علمية، باحثة على أنماط الدول القديمة ونزعة منهجية قائمة على التحليل الدقيق للتاريخ السياسي، وهو ما يعتبره مكيافيلي من شروط نجاح الدولة والأمير قائلا في هذا الصدد : « المصور الحاذق لا يستطيع أن ينقل قمم الجبال ورؤوسها إلا إذا كان في سفوحها، وكذلك لا يتبين جمال الوديان من لا يتسم هامة الجبال، ومثلي كمثل المصور في الوادي، يرمق قمة الجبال ليصورها » (3).

لقد اتسم مكيافيلي على أنه رجل دولة و مفكر فيها، وليس رجل دين وأخلاق، بحيث شكل فشل التجربة الايطالية في بناء دولة رائدة أحد الأسباب المباشرة إلى نقده الأخلاق القديمة المستمدة من الديانة المسيحية، وفق مناهج عقلية وعملية وواقعية، من أجل إعادة صياغة مفهوم الدولة

---

(1)- المرجع نفسه، ص ؟

(2)- **مكيافيلي**، الأمير، ترجمة. لطفي جمعة، ص 38.

(3)- المرجع نفسه، ص 62.

على أسس تحقق أهداف الأمير : « إن فشل التجربة الايطالية في بناء دولة رائدة مقارنة بالوعي السياسي الموجود في المملكة الفرنسية و الانجليزية، راجع إلى السعي إلى بناء جمهورية مثالية، خاصة مع الحاكم Savonorla الذي سعى إلى إقامة نظام حكم مستبد يستمد قوته من النفوذ المعنوية والروحية »[(1)]، ولتحقيق هذه الغاية المتمثلة في تشكيل دولة ايطالية رائدة، يعتبر مكيافيلي، أن الغاية تبرر الوسيلة، بمعنى على الحاكم استعمال كل الوسائل بما فيها الوسائل اللاأخلاقية؛ كالقتل والحرب والغش والخيانة،...الخ، وهو ما يطلق عليه منطق الدولة/ La raison d'Etat وعلى حد تعبير ياف شارل زركا / Yves Charles Zarka : « لقد جسد مكيافيلي، الممارسة السياسية وفق منطق الدولة والتي تأخذ دائما شكل استعمال القوة خارج المشروعية وهو المعنى الذي يتجسد في القرن السادس عشر على شكل انقلاب عسكري »[(2)]، وهو ما يطابق مقولة مكيافيلي: « يجب على الأمير ألا يهتم بشيء، لا فكر ولا فن سوى في الحرب والتحضير لها، فذلك هو الفن الوحيد الذي يليق بمن يحكم »[(3)].

ومن بين الأمور التي شكلت عائقا كبيرا في بناء دولة واقعية محققة، عند مكيافيلي، هي النظرة اللاهوتية التي كانت سائدة في العصر الوسيط/ والتي ربطت الدولة بالكنيسة، باعتبارها سلطة عليا، فلقد رفض مكيافيلي هذه النظرة وأكد على وجوب قيام دولة علمانية، دنيوية تقوم على أساس فصل الدين عن الدولة، لأن الدين عنده يُعلم العديد من الفضائل المغلوطة(كإنكار الجسد وتأجيل سعادة الإنسان إلى ما بعد موته...الخ)، ويتحدث عن انعكاسات ذلك عند بعض الدول الأوربية قائلا: « إن الفرنسيين لا يفقهون شيئا في تفسير شؤون الدولة، فلو كانوا يعلمون ذلك لما تركوا الكنيسة تصل إلى تلك الدرجة من العظمة، والواقع أن قوة البابا وقوة اسبانيا ثمرة عمل الفرنسيين، الذين صنعوا وسيلة خراب ديارهم »[(4)]، وما يُمكن قوله بخصوص هذه النقطة، هو أن مكيافيلي لم يعارض بتاتا فكرة استعمال الأمير الحاكم للدين كوسيلة تساعده على تسيير شؤون

(1)- **عمار بوحوش**، تطور النظريات والأنظمة السياسية (ط2؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984)، ص 125.

(2)- **Yves Charles Zarka**, Figures du pouvoir (France : Presse universitaire de France, 2001), p. 113.

(3)- **مكيافيلي**، الأمير، تر. محمد بن البار، ص 77.

(4)- المرجع نفسه، ص 25.

مملكته، بل أكثر من ذلك أكد على وجوب ذلك وهو القائل: « الدين يجب أن يلحق بالدولة، لأنه عنصر تماسك اجتماعي فالأمير لا يجب عليه محاربة الدين ولا أي شيء يتعلق بالله، لأن مثل هذه الأشياء لها تأثير قوي على الحمقى، أما الإنجيل فقد أضعف وقدس المتواضعين، وجعلهم يميلون إلى التأمل بدل الانصراف إلى الحياة الناشطة، وعليه فإن الدين هي وسيلة في يد الأمير »[1].

ستعرف النظرة التي تبناها مكيافيلي، بخصوص وجوب استعمال الحاكم الأمير للدين لتحقيق أغراض سياسية، من جهة تبلورا كبيرا مع بعض الفلاسفة على غرار باروخ سبينوزا، ومن جهة أخرى تبنِي بعض الدول للفكرة نفسها في ميدان التطبيق السياسي للعَلمانية، دون مراعاة حياد الدولة تجاه الدين وهو ما سنلاحظه في دراستنا للتجربة الأنجلوساكسونية.

لقد تحدث الفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو عن مكيافيلي في أحد كتبه قائلا: « لقد كان مكيافيلي يتظاهر بإعطاء الدروس للملوك والأمراء لكنه أعطى أعظم الدروس للشعوب » [2]، ونحن نعتقد أن هذه الدروس كانت تبشر بإمكانية تحقيق دولة علمانية، واقعية تتجاوز النمط السياسي القديم الذي كرس نظام العبودية والخماسة...الخ، في ظل الإقطاعية والتقيد الفكري والسياسي...الخ، في ظل الإكليروس وتحقيق مدينة الإنسان المبنية على الحقوق والواجبات.

صفوة القول، هو أن مكيافيلي أسس لتصور جديد للدولة مبني أساسا على ما هو كائن، تصور أعطى دينامية للفعل السياسي، وعلى حد قول موريس باربيي: « لقد عَلمَن مكيافيلي السياسة وحررها من الوصاية الدينية، الأمر الذي جعلها دون أي شك حديثة » [3]، وهي النظرة التي بسطتها معالم القطيعة مع الفكر السياسي القديم، وجسد مكيافيلي فلسفة سياسية واقعية، تعتمد على التجربة المكتسبة عن طريق الإطلاع على التاريخ السياسي.

(1)- المقولة مقتبسة من كتاب: **نورالدين حاروس**، تاريخ الفكر السياسي (ط1؛ الجزائر: دار الأمة، 2001)، ص 261.

(2)- المقولة مقتبسة من كتاب: **مكيافيلي**، الأمير، تر.محمد بن البار .(على واجهة الغلاف الأخير)

(3)- **Maurice Barbier**, op.cit., p. 58.

المطلب الثالث: الكوجيتو الديكارتي: لحظة ولوج الذات الغربية الحديثة.

لم تكن الثورة العقلية التي برزت في أوربا الحديثة لحظة زماكانية مَعدومة المعالم، فانبثاقها الكينوني لم يكن وليد الصدفة، بل كانت نتيجة لتلك الإرهاصات الفكرية العقلية التي حملها معه الفكر الإنساني منذ اللحظة السقراطية، بالإضافة إلى تلك الاكتشافات العِلمية التي تبلورت في عصر النهضة، على أيدي العديد من المفكرين الذين حاولوا تغيير مجرى تأسيس النظرية العِلمية، ومنه الإتيان بمعايير وأسس علمية ومنهجية جديدة، زعزعت التصورات الوسيطية حول كل من مفاهيم: الله والإنسان والعالم.

فلقد ساعدت النظريات التي أحرزتها العلوم الطبيعية والرياضيات وعلم الفلك ـ على حد تعبير فيصل عباس ـ على تحطيم الإيديولوجية اللاهوتية-السكولائية، القائمة على الاعتقاد القائل بأن الأرض مركز الكون[1]، فكما سبق الإشارة إليه في الفصل الأول، فإن ثورة كوبرنيكوس العلمية المنطلقة من مبدأ مركزية الشمس، كانت بمثابة فاتحة الثورات العِلمية التي ستساهم بعد ذلك، في تهافت المرتكزات الفكرية اللاهوتية والنظريات الفكرية الدائرة في فلكها. وبدون أي شك فإن وجود قاعدة فكرية عقلية وعلمية كان له الدور الكبير في تأسيس نظريات معرفية جديدة، مبنية على العقل والعلم، كانت وإن مثلت فإنما تمثل ـ وعلى حد تعبيرناـ أول انقلاب فكري عقلي و علمي ومنهجي عرفه الفكر الإنساني.

وهو الأمر الذي جعل الفيلسوف الألماني فريدريك انجلز يتحدث عن عصر النهضة وولوج الفكر العقلاني والعلمي قائلا: « هو عصر العمالقة الذين أسسوا لأعظم انقلاب تقدمي عرفته البشرية، فإنه في الآن نفسه كان يمثل عصر تميز بالوحشية والقتل » [2]، وبالفعل على الرغم من التطور الفكري الذي عرفته أوربا النهضة، إلا أنها اتسمت بلحظات تاريخية مأساوية، باعتبار أن الكنيسة التي تعتبر السلطة الدنيوية الأقوى في أوربا القروسطية، لم تجد كيفية أخرى للتصدي لمختلف التيارات العِلمية والفكرية الجديدة، سوى تصفية وقتل أصحابها بعد تجريمهم من قبل محاكم التفتيش.

---

(1)ـ **فيصل عباس**، مرجع سبق ذكره، ص 146.

(2)ـ **إنجلز**، ديالكتيك الطبيعة، تر. فيصل عباس (ط1؛ بيروت: دار التقدم، 1994)، ج2، ص 281، 282.

ما يُمكن قوله، وبالأخذ بعين الاعتبار الأفكار التي أوردها انجلز في كتابه "ديالكتيك الطبيعة" بالخصوص حول عصر النهضة الأوربية، هو أن النظريات العِلمية و اللحظات الفكرية العقلانية، ساهمت في ظهور من جهة المذهب العقلاني ومن جهة أخرى كانت هذه النظريات لحظة تاريخية محفزة؛ نفسيا ومعرفيا، لتجلي الخطوات الأولى للوغوس الغربي الحديث.

قد لا يختلف اثنان من الباحثين، على أن اللحظة الديكارتية: أنا أفكر إذن أنا موجود، كانت لحظة تأسيس اللوغوس الجديد، وكوجيتو الذات الغربية الحديثة، وذلك وفق معايير وقواعد معرفية وعلمية جديدة، بحيث مثلت هذه القواعد « القطيعة الثورية مع طبيعة الذات اليونانية القديمة التي انبثقت من المنطق الأرسطي والعِلم الطبيعي » [1]، من جهة وثورة على الذات الأوربية الوسيطية التي كانت محتواة في الفكر الديني المسيحي،« إذ استطاع ديكارت كيف يحول مسار الفلسفة من مواطنها المدرسية/السيكولائية وإعادتها إلى ذوقها الإنساني» [2] ، من جهة أخرى، مما ساهم في إعادة صياغة نظرة جديدة إلى العالم، نظرة منظمة تستلزم بالضرورة وجود منهج لها، وهو ما حققه رونيه ديكارت « الذي طور المنهج العِلمي و أقام تصورات جديدة للكون، الذي تحكمه القوانين الطبيعية-الميكانيكية » [3]، ولذ سمي من قبل العديد من الفلاسفة والدارسين بأبو الفلسفة الحديثة، وزعيم العقلانية وبامتياز.

يتضح من خلال مصطلح العقلانية، أنها كلمة مشتقة من مصطلح العقل /Raison والذي يعني الإيمان بالعقل وبقدرته على إدراك الحقيقة، ويرجع ذلك بالنسبة إلى العقليين،« أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء الخارجية وان كل موجود معقول وكل معقول موجود » [4].

وهي النظرة التي كانت تتسم بها العقلانية الديكارتية التي أعطت مصدرا جديدا للمعرفة والمتمثل في العقل بحيث يعتبر أن للعقل القدرة على معرفة حقائق الأشياء وهو ما جعل الفيلسوف

(1)- **مهدي فضل الله**، فلسفة ديكارت ومنهجه: نظرة تحليلية ونقدية (ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 1983)، ص 72.

(2)- **David Rabouin** ''Descartes et Spinoza, le duel du dualisme'' le magazine littéraire, N° 468 (Octobre 2007), p.42.

(3)- **فيصل عباس**، مرجع سبق ذكره، ص 153، 154.

(4)- **جميل صليبا**، معجم سبق ذكره، ج2، المادة: العقل، ص 91.

الألماني هيجل يتحدث عن ديكارت قائلا: « رونيه ديكارت هو بحق المحرك الأول من حيث أنها (الفلسفة الحديثة) تجعل من العقل أصلا من أصولها (...) وليس الإسراف أن يتحدث الناس بإسهاب عن أثر ذلك الرجل وتأثيره في أصل عصره وفي العصور الجديدة، إنه بطل من الأبطال، لقد أعاد النظر في الأشياء من البداية » [1].

تعكس اللحظة الديكارتية، في حقيقة الأمر، على أن الفكر العلماني هو الآخر، يمثل تجلي من تجليات الذات الغربية الحديثة، والتي تأسست على قواعد اللوغوس العقلاني والعَلماني، فهي تنبني من جهة على مبدأ العقل كوسيلة حقيقية لتنظيم عملية التفكير ومن جهة أخرى على قاعدة ملحة لتأسيس نظرة عملية في بناء وتنظيم الدولة/المدينة. ولهذا فنحن نعتقد أنه لا يمكننا دراسة العَلمانية، من جانبها التأسيسي دون الحديث عن لحظة العقل التي أسسها ديكارت.

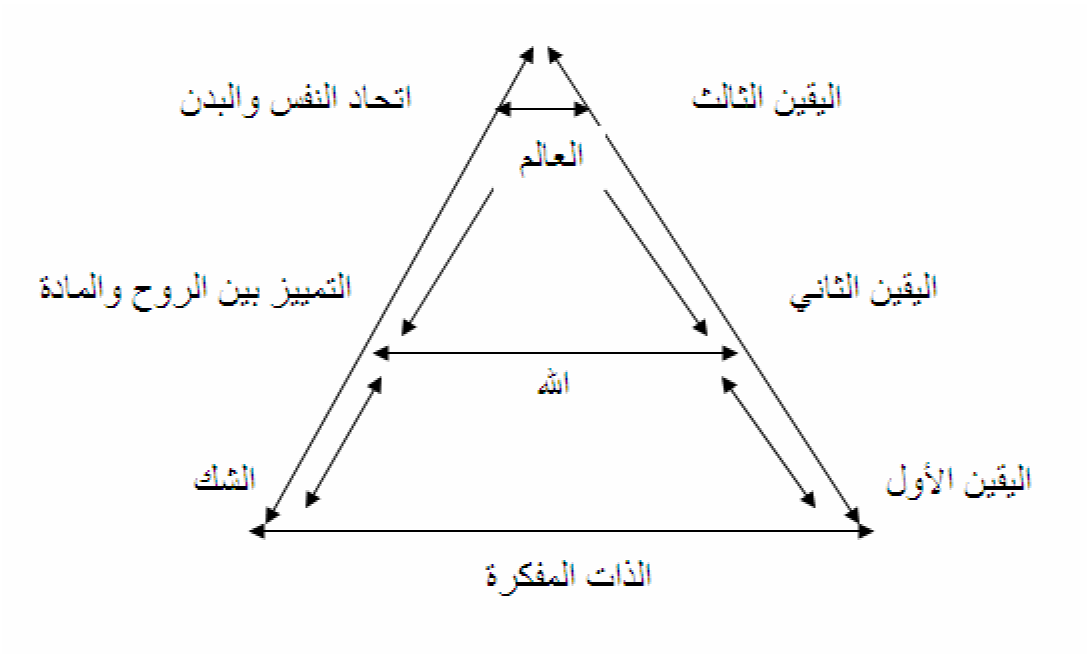
وانطلاقا من هذا الاعتقاد، فإن دراستنا للحظة الديكارتية ستكون من أجل تبيان نقطتين رئيسيتين وهما:

ـ **النقطة الأولى**: الكوجيتو الديكارتي، من حيث أنه يُؤسس لفكرة الذات المفكرة/ العارفة والتي تتحدد عن طريق أنا أفكر إذن أنا موجود.

ـ **النقطة الثانية**: طبيعة جدلية العلاقات الثلاثية التي تجمع بين الله (الكامل) والإنسان (الذات العارفة) والعالم الذي يتحدد من خلال الامتداد، الموجود في الكوجيتو الديكارتي، وفي الآن نفسه تأويل الترتيب التسلسلي التصاعدي للجدلية نفسها، اليقين الأول (الأنا المفكرة)، واليقين الثاني (الله) واليقين الثالث (العالم).

سنحاول ومن خلال رسم المخطط التالي، تحديد ـ ولو بالتقريب ـ الجدلية الثلاثية في الدور الديكارتي. ومنه تبيان مدى اعتبار هذا الجدل / الدور "من الأنا المفكرة إلى الأنا المفكرة" صرح يؤسس لخطاب علماني صريح في الفكر الغربي الحديث.

(1)ـ المقولة مقتبسة من كتاب: **علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون**، مرجع سبق ذكره، ص 229.



بغض النظر، عن مختلف الانتقادات التي قدمها العديد من الفلاسفة والمفكرين حول النزعة الدينية اللاهوتية التي تضمنتها الفلسفة الديكارتية، خاصة فيما يتعلق بالدليل الأنطولوجي والذي يُمثل اليقين الثابت الثاني، إلا أنه ليس من السهل إنكار المنهج العقلي الذي كرسه ديكارت، وفق أسس العقل والرياضيات وعلى حد قول المفكر الجزائري الربيع ميمون: « المنهج الديكارتي ليس إلا المنهج الرياضي وقد وقع تهذيبه ليمكن تطبيقه في مجالات المعرفة كلها، والوصول فيها إلى يقين يشبه يقين الرياضيات » [(1)].

وعليه، اعتبر ديكارت أحكام العقل على أنها أحكام يقينية، « لأن الله قد أودعها في الإنسان، من أجل تفادي الوقوع في الخطأ، الذي يمكن أن يصيب الحواس باعتبار أن هذه الأخيرة يسهل وقوعها في الخطأ، إذ أنها ترى الأجسام البعيدة عنها صغيرة، وهذا ما لا يمثل حقيقتها، كما أن الإنسان يرى الشمس صغيرة، غير أن العقل لا يقدمها له وتقدمه له الحواس، بالإضافة أنه لا يمكن الوثوق بالخيال، فكثيرا ما يرى الإنسان صورا مخالفة للواقع في أحلامه، كما يرى رأس أسد

(1)- **الربيع ميمون**، مشكلة الدور الديكارتي (الجزائر: الشركة الوطنية للكتاب، 1982)، ص 26.

تحمله عنزة، لكن العقل لا يقبل أي صورة من هذه الصور المزيفة » [1]،وهذه الأحكام العقلية اليقينية هي التي سماها ديكارت بالأفكار الفطرية، التي يلد بها الإنسان.

على هذا الأساس، حاول ديكارت أن يقيم منهجه في المعرفة، إذ يرى أن المعرفة الحقيقية هي التي تكون متطابقة مع العقل بحيث يتوصل إليها عن طريق البرهنة والاستدلال الذي يجد نهايته العليا في المبادئ الفطرية التي لا يمكنه أن يشك فيها لحظة، بينما باقي المعارف معرضة للخطأ، وعليه يجب أن تكون عرضة للشك[2].

بعبارة أخرى، يتخذ ديكارت قواعد منهجية كمعيار للحقيقة، بحيث يضع كل مسألة في مجال الدراسة، ليتأكد من وضوحها ودقتها، فإذا كانت حقيقية يقينية فلا مجال للشك فيها، أما في حالة العكس، فتستوجب على الإنسان استبعادها من مجاله المعرفي وهو ما يسميه الشك المنهجي، ويقول ديكارت في هذا الصدد في كتابه تأملات ميتافيزيقية : « يتبين لي، أنني تلقيت، منذ الصغر، كمية من الآراء الخاطئة، على أنها صحيحة والى أن ما كنت قد أسسته على مبادئ غير ثابتة لا يمكنه إلا أن يكون غير ثابت ومثيرا للشك، لذلك قررت أن أحرر نفسي جديا من جميع الآراء التي كنت قد تلقيتها، وأن أبتدئ الأشياء من أسس جديدة، إذا كنت أريد وضع شيء ثابت ودائم في العلوم » [3].

ومن خلال الشك،عبر ديكارت عن قطيعته للفكر السكولائي؛ بمفاهيمه ومناهجه، معلنا بالتالي حرية البحث العلمي والتفكير، ومشددا في مناهجه عن قواعد الوضوح والدقة واليقين والشك، متجاوزا بذلك المجادلات الكلاسيكية العقيمة، التي كانت تدور بين فلاسفة العصر الوسيط، ليحل التفكير الحر محل الخضوع للسلطة الدينية والمَلَكِية والعقل محل العقيدة، ويقول ديكارت مدافعا عن العقل: « إن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل، وهي القوة التي يُطلق

(1)- **René Descartes**, Discours de la méthode (Paris, Union général d'éditions, 1981), pp.68, 69.

(2)- **محمد غازي**، مرجع سبق ذكره، ص 24.

(3)- **روني ديكارت**، تأملات ميتافيزيقية، تر. كمال الحاج (ط1؛ بيروت: منشورات عويدات، 1961)، ص 39.

عليها اسم العقل أو الحس السليم » [1]، مما يستوجب وجود الشك كوسيلة للوصول إلى اليقين، بحيث يرى أن الشك دليل على وجود الذي يشك وعليه يقول: « أنا موجود بلا أدنى ريب، لأنني اقتنعت، أو لأنني فكرت بشيء » [2]، وهو ما يُمثل اليقين الأول "إنني أفكر إذن أنا موجود".

وإن دل هذا اليقين الأول فإنه يدل على أن جل المحاولات الأولى لديكارت، كانت تسعى إلى وضع الإنسان في مجاله الوجودي من خلال قيامه بعملية التفكير.

ومن هذا المنظور، حاول رونيه ديكارت تجاوز فكرة امتزاج الفعل الإنساني بالفعل الإلهي، المزج الذي تبناه أسلافه على خلفية بناء عالم الإنسان وفق تصور ديني لاهوتي، ومن منطلق عدم وجود تعارض بين عالم الإنسان وعالم الله (المادة والروح)، هذا الطرح التيوقراطي، تفاداه ديكارت كمحاولة منه الفصل بين المعرفة البشرية والمعرفة الإلهية ويتحدث عن ذلك قائلا: « بالطبع الله خالق للحقيقة وللإنسان ولكل شيء، إلا أنه متعالي و مفارق للعالم الذي خلقه » [3].

لقد سبق وأن أكدنا، أن الشك المنهجي الذي تبناه ديكارت والذي أثبت به الأنا المفكرة موجودة، فمن خلال الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود" كان عبارة عن إثبات الوجود من الفكر؛ إلا أن هذا اليقين الأول كان قاعدة لإثبات وجود الله، وذلك عن طريق تقديمه لثلاثة براهين: برهان كينوني « إنني قادر أن أتصور بغير أدنى شك، كان كائنا، وجوهرا لا متناهيا، أزلي، ثابت، مستقل، لديه المعرفة والقدرة الكاملتان، خلقني أنا وخلق سائر الأشياء » [4]. البرهان الوجودي، وهذا البرهان يتمم السابق، ويظهر فكرة اللامتناهي، في أجلى مظاهرها : « لا نستطيع أن نتمثل اللامتناهي إلا كاملا، غير الكامل يبطل حده لا متناهيا، فتمثلنا اللامتناهي كاملا يستلزم وجود هذا

---

(1)- **روني ديكارت**، <u>مقال الطريقة</u>، تر. جميل صليبا (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1953)، ص 69.

(2)- **روني ديكارت**، <u>تأملات ميتافيزيقية</u>، ص 27.

(3)- **Descartes**, <u>Discours de la méthode</u>, suivi. <u>Des méditations</u>, présentation et annotation : François Misrachi (Paris : Edition 10/18/1996), p. 107.

(4)- **كمال يوسف الحاج**، <u>مدخل إلى فلسفة ديكارت، مع ترجمة التأملات</u>، (ط1؛ بيروت: منشورات عويدات، 1961)، ص 94، 95.

اللامتناهي لأن الوجود لا ينفصل عن الكمال» [1]. والبرهان الشخصاني : « لو كنت خالق نفسي، لما شككت في شيء، أو اشتهيت شيئا، أو افتقرت إلى أي كمال (...) ولا أستطيع القول أني خلقت نفسي حين وجدت وأنا مازلت موجودا بقوة فعل هذا الخلق » [2]، وبعدما توصل ديكارت إلى إثبات حقيقة وجود ذات مفكرة ثم إثباته وجود الله كيقين ثاني، ذهب إلى إثبات العالم الخارجي كيقين ثالث، معتمدا على اليقين الأول والثاني كقاعدتين لذلك، وكما سبق الإشارة إليه، فإن ديكارت يُؤمن بالعقل فقط ويعتبر أن الحواس تحمل العديد من الأخطاء، ولذلك اعتمد على العقل من أجل إثبات العالم الخارجي، لذلك يُقدم مثال الشمعة، ليوضح بمقتضاها ماهية الأشياء المادية وطبيعتها، ويتلخص هذا المثال في أن ما نعرفه عن الشمعة ليست الصفات الظاهرية التي ندركها بالحواس كاللون والرائحة مثلا، حيث أن هذه الصفات قد تلاشت مع الشمعة نتيجة الحرارة والذي يظل من الشمعة وما ندركه بوضوح هو امتدادها[3]، وهو الامتداد الذهني، أي ما يدركه الذهن من ماهية الشمعة، وعلى هذا الأساس يثبت ديكارت العالم الخارجي الذي يتصف بالامتداد، وهو ما يُمثل اليقين الثالث.

ما نود قوله هاهنا، وبغض النظر عن التفاصيل الدقيقة التي يحملها الدور الديكارتي، فإن هذا الأخير يقوم على مناهج وقواعد رياضية وعقلية وعلمية من جهة، كما يقوم على أساس التعريف الذي أطلقه ديكارت للفلسفة: « الفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذرها الميتافيزيقا، وجذوعها الفيزياء، والفروع التي تخرج عن هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى، التي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسية هي الطب والميكانيكا والأخلاق وأعني الأخلاق الأرفع والأكمل التي لما كانت تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى فلقد بلغت المرتبة الأخيرة من مراتب الحكمة » [4] من جهة أخرى.

ومن خلال فلسفته العامة ومختلف الآراء العقلية والرياضية، يكون ديكارت قد حول ثقة الأوربيين العمياء في الكتابات المقدسة إلى الثقة الكاملة في العقل ، « العقل هو الشيء الأعدل

---

(1)- المرجع نفسه، ص 97.

(2)- المرجع نفسه، ص 99.

(3)- **روني ديكارت**، تأملات ميتافيزيقية، ص 106.

(4)- مقولة مقتبسة من كتاب: **عبد الله إبراهيم**، مرجع سبق ذكره، ص 73.

قسمة بين الناس » [1]، فهو الوحيد الذي يسمح للإنسان المفكر الوصول إلى الحقيقة الدينية، مما يُؤكد المكانة التي وضعها ديكارت للعقل فوق مكانة الدين، مما أعطى له الجرأة على الوقوف أمام العقائد المسيحية موقف الدارس لها من منطلق البراهين العقلية الدقيقة، بعيدا كل البعد عن المغالطات التي كان يقوم عليها الفكر الإكليريكي.

لكن السؤال المطروح من خلال كل ما سبق قوله، هو لما لم يحتوي الكوجيتو الديكارتي صراحة، على خطاب في السياسة والأخلاق، في حين أنه أسس قواعد العلم والمعرفة ؟

ليس من السهل بمكان الإجابة عن هذا السؤال، والاكتفاء بدراسة الفلسفة الديكارتية فقط، بل نعتقد أن ذلك يتطلب دراسة ثلاثة عناصر، عنصران يخصان المرحلة التاريخية التي عاشها ديكارت أما العنصر الثالث فمتعلق بالميولات الروحية والنفسية التي تميز بها.

أما في ما يخص، المرحلة التي عاشها ديكارت، فهي مرحلة تميزت من جهة بسيطرة الملك روشيليو والذي يعتبر أول من جسد منطق الدولة، وبالتالي تميز ببطش وقوة، قهرت العديد من الفلاسفة والعلماء ومن جهة أخرى بسيطرة الكنيسة على الفكر ومختلف الضغوط التي مارستها على الفلاسفة، بمن فيهم ديكارت مما جعله يكون أقرب من وجهة نظر محدودة مع القوانين العامة.

أما الجانب النفسي الذي اتسم به ديكارت، فإن قارئ الرسالة الصغيرة المعنونة أولمبيكا / Olympica والتي تعني باليونانية الوطن الإلهي، يُلاحظ الميولات الروحية التي كان يتمتع بها ديكارت، فهذا الأخير يتحدث صراحة في الرسالة نفسها عن ما حدث له في10 تشرين 1619م، حين سمع صوتا إلهيا، يدعوه لبناء هيكل العلوم جميعا بنفسه[2]، وهو ما يُؤكد ميولاته الروحية.

على الرغم من هذا، فإن ذلك لا يعني عدم وجود طرح في السياسة عند ديكارت، فبيار مسنارد / Pierre Mesnard يتحدث في كتابه Essai sur la morale de Descartes، أن

(1)- **René Descartes**, Discours de la méthode, suivi. des méditations, p. 29.

(2)- **مهدي فضل الله**، مرجع سبق ذكره، ص 78.

النظرة السياسية الديكارتية تتجلى في الرسالتين التي بعثهما ديكارت إلى الأميرة إليزابيث في سبتمبر 1664م، متحدثا فيها عن تصوره للسياسة والدولة وكذلك الأمير عند مكيافيلي[1].

أمام الغياب الكبير للفكر السياسي في الفكر الديكارتي ـ ما عدا بعض الرسائل ـ كثرت العديد من التأويلات التي كرست الفلسفة الديكارتية على أنها مجرى يصب في اللاهوت وعلى أنها لاهوت جديد، وعلى الرغم من وجود مختلف هذه التأويلات، إلا أن ذلك لم يمنع من ظهور تأويلات أخرى اعتبرت الفلسفة الديكارتية فلسفة عقلية وعلمانية ووجودية ،على غرار ما ذهب إليه العديد من الفلاسفة والمفكرين.

لقد تحدث الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر عن الكوجيتو الديكارتي في كتابه الوجود والزمان / L'Etre et le Temps قائلا: « إن الكوجيتو الديكارتي في النهاية هو تفكير في العالم وبالضبط هو الوجود أمام هذا العالم، إنه الوجود بالقرب من الأشياء، إنه بالضبط الوجود هنا (Dasein) »[2]، فالدزاين عند هيدجر، إن مثل فهو يمثل خاتمة الكوجيتو، فهي نهاية مشروطة "بمعنى التفكير"، وعليه يتساءل هيدجر عن ما معنى التفكير؟ / Qu'appel-t-on penser ? في كتاب يحمل عنوان التساؤل قائلا: « إن التفكير بمعنى الوجود في العالم، أي مثول الفكر أمام ذاته في تمثل العالم، الذي هو عالم الفكر نفسه، إننا لا يمكن أن نفصل الفكر عن عالميته، ولا العالم عن تعاليمه المحضة البسيطة » [3].

وعليه، فإن نهاية الكوجيتو الديكارتي عن هيدجر تعني نهاية فلسفات الذات والنزعة الإنسانية والتي تعني حسبه نسيان الوجود لصالح الموجود.

---

(1)- **Pierre Mesnard**, Essai sur la morale de Descartes (Paris : Boivinx Editeurs, 1936), pp. 190, 191.

Voir aussi : **David Rabuin**, op.cit., pp. 42, 43.

(2)- **Heidegger,** L'Etre et le Temps, p128

(3)- **Heidegger**, Qu'appel-t-on penser ?, trad. Alays Becker et Gérard Geranel (Paris : Presse universitaire de France, 1959), p. 102.

أما المفكر عثمان أمين، فلقد جاءت دراساته مُغايرة، بحيث اتسمت نظرته بالغائية، بمعنى الأخذ بعين الاعتبار الهدف والغاية الذي أراد ديكارت تحقيقهما من خلال الكوجيتو الديكارتي، بحيث اعتبر عثمان أمين، أنه على الرغم من الانطلاقة الميتافيزيقية لمقولة "أنا أفكر إذن أنا موجود" إلا أن المقولة /الكوجيتو أدى إلى استنباط العديد من النتائج أولها وأهمها، أن الإنسان يفكر وأنه موجود من حيث أنه يفكر، ومنه تتجسد لحظة الوعي « ومن خلال اليقين الأول / الذات المفكرة يستخلص ديكارت جميع الحقائق، ومنه وجود الله وبالتالي فهي مسألة تخضع للأنا المفكرة، دون وساطة، وليس الكنيسة من يفكر في الله و في الإنسان وفي العالم، وعليه ديكارت يؤكد أن معرفة الله ستكون عبر العقل لا غير » [1].

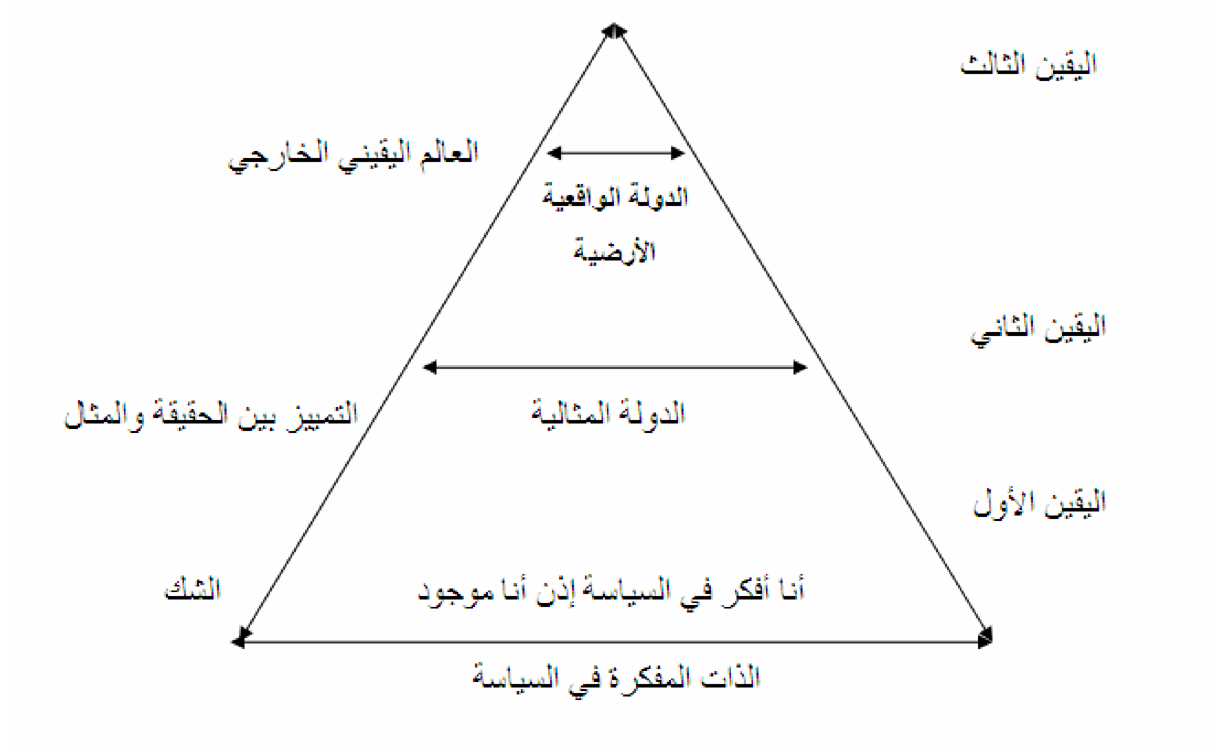
وإن دلت هذه المقولة فإنها تدل على أن الله والدين والإيمان، لا تمثل في جوهر التصورات العقائدية سوى علاقة تحتويها الذات المفكرة الموجودة.

صفوة القول، هو أننا لم نسع في هذا المطلب، دراسة نظرية المعرفة عند ديكارت وشرح مساره الفلسفي، بقدر ما حاولنا أن نستشف بعض الجوانب الفلسفية والمعرفية التي حملت في طياتها الخطاب العلماني، على أساس فصل الفكر البشري عن الفكر اللاهوتي، والمناهج التي تحدد وضوح ودقة الأفكار.

وعلى الرغم من شدة الانتقادات الموجهة إلى ديكارت، على غرار ما قام به ميشال فوكو في كتابه تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، إلا أننا نعتقد أن ديكارت كان من بين أهم الفلاسفة الذين أسسوا الصرح الفلسفي العقلاني والعلماني، التي انبثقت من طبيعة الذات الغربية الحديثة، والتي تمركزت حول العقل والعلم والتفكير الحر في الوجود وعلى نظريات سياسية واجتماعية، تحمل بذور العقلانية والعَلمانية كتيار فلسفي وسياسي، تأسس وفق السيرورة التي سار عليها اللوغوس الأوربي الحديث بصفة عامة، والعقل السياسي بصفة خاصة، ووفق مفاهيم كثيرة كالنقد؛ المنهج والشك والعلم والتأمل والوضوح والدقة واليقين والإنسان المفكر والوجود...الخ،وهي المحاور الكبرى في فلسفة ديكارت.

(1)- المقولة مقتبسة من كتاب: **عبد الله إبراهيم**، مرجع سبق ذكره، ص 78، 79.

ورسم المخطط الآتي ـ ولو تقريبيا ـ يُمثل المنحى الذي أخذته العَلمانية في فكر ديكارت ـ في اعتقادنا ـ على حسب ما جاء في تحليل اللحظة العَلمانية الديكارتية.



المبحث الرابع: الخطاب العَلماني في الفلسفة الغربية الحديثة.

لقد سبق وأن بينا في المطلب السابق، كيف ساهمت اللحظة الديكارتية في تأسيس العقلانية الحديثة، التي أطاحت بجانب كبير من الرؤى اللاهوتية التي سادت في أوربا الوسيطية، بحيث أكدت عقلانية القرن السابع عشر، في مرحلة حساسة من تاريخ الغرب المسيحي، على أحقية العقل والعلم في الإتيان بالحقيقة والمعرفة الواضحة، وذلك في تأكيدها قدرة العقل الإنساني على فهم طبيعة العالم وفق مبادئ المنهج والشك والوضوح واليقين ومناهج البحث العِلمي...وغيرها من المبادئ. وعليه استطاعت فلسفة عصر النهضة في دحض كل ما هو غيبي ولاهوتي للطبيعة، وأبقت في الجهة المقابلة على كل ما هو طبيعي، باعتباره القابل للفهم والمعرفة، ففتحت جراء كل ذلك أبواب خروج الفكر العقلاني والعلمي للبروز والتقدم.

ونتيجة لهذا، حاول أغلب فلاسفة العصر الحديث تقديم تفسيرات عقلية وعلمية، ليس فقط لنظام العالم الطبيعي؛ بل مست مكانة الإنسان$ في العالم الأرضي، بعدما أصبحت القرون الحديثة مجسدة للحظة السقراطية التي مسحتها القرون الوسطى، بمعنى بعدما استطاع سقراط إنزال الفعل الفلسفي من السماء إلى الأرض، أعاد الكرة فلاسفة العصر الحديث بإنزال الفلسفة من السماء (المسيحية واللاهوت والكليات المقدسة...الخ) إلى الأرض (الإنسان والتفكير الاجتماعي والسياسي...الخ)، مما أعطى إمكانية أكبر للإنسان لفهم الطبيعة ومن ثمة السيطرة عليها، وهو ما يجسد مقولة الفارابي في كتابه، آراء أهل المدينة الفاضلة « عندما يشعر الفرد أنه يملك العالم فإن أي عمل يقوم به يكون طبيعيا » [(1)]، وهو ما عرفته أوربا الحديثة، كنتيجة من نتائج الفلسفة العقلية والنظريات العلمية التي عرفتها في أواخر المرحلة الوسيطية وبداية عصر النهضة.

ما نود الإشارة إليه هاهنا، أننا سنحاول في هذا المبحث، دراسة الأفكار التي جسدتها فلسفة عصر التنوير حول العَلمانية وبشكل أخص. لماذا عصر التنوير بالضبط ؟ .

نحن على يقين تام وكامل، من أن العديد من فلاسفة العصر الحديث من أمثال فرنسيس بيكون وغاليلي وملبرانش وليبينتز وإسحاق نيوتن...وغيرهم، قد ساهموا ـ كل واحد بنظرته وفلسفته الخاصة ـ وبشكل كبير في دحض المعالم التي بُني عليها العقل اللاهوتي الوسيطي، وعليه

(1)ـ **الفارابي**، آراء أهل المدينة الفاضلة،(ط3؛ بيروت: دار المشرق،1973)،ص54.

إعطاء الفلسفة دينامية أكثر في التفلسف في مواضيع جديدة سواء تعلقت بالعالم الطبيعي أو تعلقت بالإنسان ومختلف علاقاته مع الطبيعة، إلا أن عصر التنوير كان بمثابة القطيعة الحقيقية مع بقايا العقل الديني الذي تضمنته فلسفات العديد من مفكري وفلاسفة عصر النهضة من جهة، ومن جهة أخرى وبالنظر إلى طبيعة الدراسة التي نحن بصدد القيام بها، ووساعة المرحلة الحديثة، فإن العَلمانية كمفهوم سياسي مقترن أكثر بالفكر الذي تميزت به مرحلة عصر التنوير منه بالنظريات العِلمية السابقة عنها ـ فلقد ذهبت العديد من الدراسات الأكاديمية للعَلمانية والتي سبق الإشارة إليها إلى البحث في التطور الذي خاضته الفلسفات العِلمية، على البحث في الفلسفة السياسية ـ بحيث عمل فلاسفة عصر التنوير، التفلسف في قضايا سياسية واجتماعية: كالدولة والتسامح والحرية والمجتمع المدني وفصل الدين عن الدولة... وغيرها، مما ساهم في التأسيس الفلسفي للعلمانية، الذي نستطيع اعتباره تأسيسا حقيقيا وفعليا، بالنظر إلى ما حققته فلسفة الأنوار من تقدم للخطاب العَلماني، في مختلف المستويات المعرفية والنظرية من جهة ومن جهة أخرى بالنظر إلى سنة إعلان ميلاد العَلمانية كحركة على يد هوليوك بمعنى سنة 1849م.

المطلب الأول: الخطاب العَلماني في فلسفة عصر التنوير.

كان ظهور عصر التنوير في النصف الثاني من القرن الثامن عشر نتيجة حتمية، لكل الأوضاع الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والعلمية...الخ، التي عاشتها أوربا القروسطية والحديثة، إذ تعد مرحلة عصر التنوير، مرحلة تحول حقيقية في تاريخ الغرب الحديث، نظرا لما حققته من نتائج فكرية عميقة داخل البنية المعرفية الأوربية من جهة وللتأثير الذي جسدته في مختلف مستويات البنية الاجتماعية والسياسية والدينية الغربية، بحيث « تعتبر المرحلة نفسها، كرد فعل على سيطرة التفكير الديني والكنسي وعلى الاستبداد السياسي الذي ساد في أوربا المسيحية، ومن خلال هذه الأوضاع الكارثية- أن صح التعبير- سعى فلاسفة عصر التنوير بمختلف مذاهبهم إلى بسط فكر حر قائم على العقل والعلم والتقدم، يهدف إلى تجسيد معاني الحرية والتسامح و فصل الدين عن الدولة والمساواة » [1].

(1)- **فيصل عباس**، مرجع سبق ذكره، ص 168.

فلقد ظهرت حركة التنوير في أوربا الحديثة في مرحلة تاريخية مثيرة للانتباه والدراسة، مثلت المقومات التي تقوم عليها الحداثة بصفة عامة والحداثة السياسية بصفة خاصة، بحيث عملت منذ بداياتها النظرية الأولى، القضاء على البنية الفكرية الكلاسيكية التي سادت في أوربا المسيحية القروسطية، مما جعلها تهدف إلى إبراز وعي فكري جديد قائم على تحرير الإنسان من قطبي المأساة الأوربية؛ من جهة القطب الديني التيولوجي الذي هيمن على طبيعة الفكر، وسيطر على نمط الحياة الاجتماعية ومن جهة أخرى القطب الاقتصادي الإقطاعي، الذي بسط العبودية واستغلال الطبقة البورجوازية المالكة للأراضي والناس...الخ، ومن هنا، ومن الأثر الذي خلفه الفكر التنويري في دحض هاذين القطبين، كان من الأهمية بمكان دراسة اللحظة التنويرية، من أجل فهم طبيعة الفكر الذي نشأ فيها، وكيفية التأسيس النظري للعلمانية، كمبدأ راسخ في الفكر التنويري، وفي مرحلة تجسدت فيها الحداثة السياسية بمعانيها المختلفة.

ما من ريب أبدا، أن القرن الثامن عشر، مثل لحظة تاريخية، بلورت لنفسها شروط وجودها الفعلي على الواقع وذلك وفق مبادئ واضحة المعالم تجسدت في كتابات وأفكار العديد من المفكرين والفلاسفة، وحملتها مختلف الاكتشافات العِلمية والفكرية، ومنه يمكن القول أن مصطلح التنوير يعود إلى اللحظة ذاتها، بمعنى لحظة الوعي بلحظة التنوير الفكري، باعتبار أن المُصطلح نفسه في المِخيال الأوربي ، يعود إلى أصول دينية ولاهوتية، لأنه كان جوهر أغلب الآيات والخطابات الدينية والكنَسية، وهذا ما نجده في "سفر التكوين" : « ثم وجد الله النور حسن، وفصل بين النور والظلمات » [1]، وفي الإنجيل نجد السيد المسيح يقول عن نفسه: « أنا نور العالم من يبتغيني، لن يمش أبدا في الظلمات وإنما سيكون له نور الحياة » [2]، إلا أن المرحلة الحديثة وبداية من ديكارت الذي يرى أن النور الطبيعي هو مجمل الحقائق التي يتوصل إليها الإنسان عن طريق العقل، استطاعت أن تتخلص تدريجيا من الأبعاد الدينية لمصطلح التنوير الذي سيمثل في عصر التنوير القطيعة مع الماضي المُظلم.

(1)-LA BIBLE ‘’Ancien et Nouveau Testament’’, traduite de l’hébreu et de grec en français courante (France : Alliance Biblique Universelle, 1991), pp, 1-3.

(2)- **صبحي درويش**،"التنوير الأوربي مدخل لفهم الذات والآخر"، أنظرعلى موقع: www.assuaal.com.

لكن السؤال الذي يفرض نفسه هاهنا، كما فرض نفسه في مختلف الدراسات التي أقيمت على عصر التنوير يتمثل كالآتي: ما هو التنوير ؟

من بين الفلاسفة الأوائل الذين حاولوا الإجابة عن هذا السؤال، نجد الفيلسوف الألماني إمانويل كانط وذلك إجابة عن السؤال نفسه، الذي طرحته إحدى جرائد برلين عام 1784م.

كتب كانط يتحدث عن التنوير قائلا: « هو خروج الإنسان من خانة القصور التي يبقى المسؤول عن وجوده فيها، والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر (عند الإنسان)، خارج قيادة الآخرين، فالإنسان القاصر مسؤول عن قصوره، لأن العلة في ذلك ليست في غياب الفكر وإنما في عدم القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسة، دون قيادة الآخرين لتكون تلك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك، ذلك هو شعار عصر التنوير » [(1)]، وعليه فلقد كان شعار فلسفة عصر التنوير ـ كما أكده كانط ـ هو سيادة العقل كمصدر للمعرفة اليقينية والواضحة، التي تعتمد على الإنسان مركزا للكون والذي يسعى إلى بسط هدف الإنسانية في العيش من أجل السعادة والحياة وفق أسس واقعية وإنسانية، في مرحلة تكرس التحول الفكري من أسسه الفلسفية الميتافيزيقية المجردة، إلى أسس واقعية وسياسية واجتماعية وإنسانية، وعلى حد قول ألان توران في كتابه نقد الحداثة/Critique de la modernité : « يتميز عصر التنوير، بتغير الفكر الأوربي الوسيطي، بحيث استبدل الإله بالمجتمع، وأصبح هذا الأخير مصدرا لتقسيم وتقويم السلوك الإنساني، وهذا ما أدى إلى استنارة فكر الإنسان، التي جعلته ينتج خطابا أكثر عقلانية » [(2)]، والخطاب العقلاني الذي يتحدث عنه توران، كان من أهم عناصر الحداثة التي جسدت بدورها تطبيقات عملية على المستوى السياسي والاجتماعي في المجتمعات الغربية، خاصة مع تطبيق العَلمانية.

إن مفهوم العصر المُستنير أو عصر التنوير، قد ظهر في النصف الأول من القرن الثامن عشر، لكنه لم يتمكن من التحول إلى قاعدة للتفكير إلا بعد نصفه الثاني. ولعل من أبرز المؤشرات التي ساهمت في بروز عصر التنوير، هو قيام الفيلسوف الفرنسي كندروسيه بنشر كتاب له جاء

---

(1)ـ **إيمانويل كانط** "ما هو عصر التنوير"، تر: يوسف الصديق، الفكر العربي المعاصر، العدد ؟ (؟)، ص 60.

(2)- **Alain Tourine**, Critique de la modernité, (France : Editions foyard, 1992), p 31.

تحت عنوان تقدم العقل، الكتاب الذي أثار سخطا كبيرا في أوساط رجال الدين والمفكرين المتدينين، باعتبار أن الكتاب نفسه كان يُؤسس لخطاب عقلاني، يكون العقل الإنساني الوحيد الذي يُمكن له تحقيق التقدم والكمال للإنسان، ويذهب كندرسيه إلى أبعد من هذا، بحيث يعتبر الإنسان في سعيه نحو التقدم لا يحتاج إلى الاستعانة بالوحي ولا بالكنيسة، وعلى أنه يستطيع الوصول إلى سعادته وتقدمه بنور العقل[1]. وهي الأفكار التي زادت في ضخ جرعات نفسية جديدة، في الهيكل النفسي الأوربي بصفة عامة وفي نفسية فلاسفة عصر التنوير بصفة خاصة، مما سمح بكسر الضغط النفسي (الخوف والقلق والفزع...الخ)، الذي فرضته الكنيسة وكل المناخ العام السائد آنذاك.

ما نود قوله هاهنا، أن فلسفة الأنوار لم تكن مجرد محاولة فكرية لتفسير أصل الكون والطبيعة والعلاقات التي تربطها بالإنسان، بقدر ما كانت محاولة تفسير الإنسان؛ ككائن سياسي واجتماعي بطبعه، وأنه نتاج البيئة ومختلف الظروف التي تحيطه، وعليه جسدت فلسفة الأنوار المبدأ الذي ينطلق من : مادام الإنسان يستمد معرفته من العالم، ومن مختلف تجاربه الحسية والواقعية، فعليه تنظيم وتسيير العالم المادي والسيطرة عليه، ومن منطلق هذا المبدأ عملت أغلب النظريات الفلسفية التنويرية، التأسيس لنظريات سياسية مختلفة، تستمد ماهيتها من الفكر التنويري العام، فلقد كانت مسألة الدولة والفعل السياسي من أهم المسائل تداولا في المرحلة نفسها، وفق عناصر ومبادئ العقلانية، وعلى حد قول عبد القادر بليمان: « إن التصور الفلسفي للسياسة أصبح ومنذ القرن السابع عشر، يضع لنفسه العقلانية والتنظيم العقلاني، ويعتبر ذلك حصيلة الاستقراء المنطقي والتجريبي لما هي عليه طبيعة الإنسان الحقيقية من جهة، وما تنشده المصلحة العليا من جهة أخرى، ومن ثمة فلقد حاولت هذه الفلسفة أن تجمع بين الانسجام والفهم والمساواة والشرعية » [2]، وإن أكدت هذه المقولة فإنما تؤكد في الحقيقة، من جهة الدور الكبير الذي قامت به الفلسفة السياسية الحديثة في تجسيد أفكار العقد الاجتماعي كالحرية والعقد المدني والعَلمانية والحق الطبيعي والمساواة وحقوق الإنسان والسيادة والدولة الحديثة والفردانية...الخ، والتي كانت أعمدة الفلسفة التي قامت في عصر التنوير، ومن جهة أخرى دخول العقلانية المنظومة الفلسفية السياسية التنويرية، والتي أصبحت من وسائل التأسيس السياسي ومنه الحداثة السياسية التي جسدت القطيعة

(1)- **علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون**، مرجع سبق ذكره، ص 295.

(2)- **عبد القادر بليمان**، مرجع سبق ذكره، ص 100.

مع النظم الفكرية السياسية القديمة التي سادت في أوربا الوسيطية، هذه النظم السياسية القديمة التي سعت إلى التنظير لنظام سياسي تيوقراطي مُستند على الكنيسة و الحق الإلهي والفكر اللاهوتي.

ومن بين أهم الأفكار التي تداولتها فلسفة النهضة والتي كانت أساس فكر عصر التنوير بصفة عامة و التأسيس الفلسفي لعَلمانية بصفة خاصة، يُمكن الإتيان ببعضها على الشكل التالي:

1- نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز:

لقد تبلورت نظرية هوبز عن التنظيم الاجتماعي وبشكل كبير في مؤلفه المشهور، والذي يُعد من بين أهم مؤلفات الفلسفة السياسية، الذي جاء تحت عنوان Léviathan / التنين، فلقد حاول فيه الدفاع عن الحكم الملكي.و بناء تصور جسماني /ميكانيكي للدولة.

لقد صور هوبز حالة البشر قبل نشوء الدولة، على أنها كانت حالة صراع واقتتال الكل ضد الكل، فلم يكن أي فرد أن يعيش بسلام، بحيث كانت القوة هي الوسيلة الوحيدة التي تستطيع الحفاظ على أمن ومصالح القوي، عكس الضعفاء الذي يدفعون ثمن الحرب المستمرة، وعلى هذا الأساس وأمام الوضعية التي يعيشها الناس، أدرك هؤلاء الناس ـ على حد قول هوبز ـ من أن يتنازل كل واحد منهم عما يمتلكه من حقوق، وفق مبدأ العقد الاجتماعي والذي تقوم على أساسه الدولة التي يؤمن فيها الشخص الحاكم سلامتهم وأمنهم بعد تنازل الناس عن حقوقهم وإرادتهم له، (1). وفق هذا العقد حدد هوبز مجال الحرية الفردية، التي تكون في يد الحاكم الملك، باعتبار أن الحريات الفردية المطلقة تشكل صراعات بين الأفراد : « إن الصراع الطبيعي بين القوى الفردية يجعل الجميع مقتنعا بالسلم كطريق حقيقي لحياة دائمة مستقرة، لأن صراع القوى الخاضعة لا يسمح إلا بحياة مهددة وقصيرة » (2)، وهو ما يتحدث عنه صراحة هوبز في كتابه المواطن.

على هذا الأساس، بمعنى من منطلق الطبيعة الشريرة للإنسان حاول هوبز تحويل الحالة الطبيعية للناس التي تتميز بالصراعات والاقتتال إلى حالة مدنية، تتميز بالسلم والأمن، وفق حق مدني يجسده العقل، والذي يسهر الملك على تحقيقه.

(1)- **إسماعيل علي سعد،** مرجع سبق ذكره، ص 215، 216.

(2)- **Hobbes**, Le citoyen ou les fondements de la politique, trad. Sommoel Sorbière (Paris : Flammarion, 1982), p. 96.

ما نود الإشارة إليه، هو أن هوبز كان من الرافضين لنظرية الأصل الإلهي للمجتمع، وعليه قدم محاولته المتجسدة في العقد الاجتماعي، وهو الذي يقولها صراحة : « إن تسلسل الأفكار المنظمة، تكون على أساس مبدأين الأول يتمثل في البحث من خلال حدث متصور، أسباب ووسائل حدوثه، وهي مشتركة بين الناس والحيوانات، والثاني يتمثل حين نتصور شيئا ما، والبحث على كل الحوادث والتأثيرات الممكنة والتي تستطيع أن تكون نتيجة منها، وبمعنى آخر، نحن نتصور ما يمكن القيام به وما نملكه ومنه كل شيء متعلق بالإنسان، بما فيه كيفية تأسيسه للعقد والدولة » [1].

كما يتحدث هوبز في كتابه الرائع بهيموث/ Béhémoth ou long parlement، عن التعصب الديني الذي يُؤسس لمعالم الحروب ، على حد تعبير هوبز.*

2- حرية التفكير عند سبينوزا:

لقد عمل باروخ سبينوزا على تجسيد - من خلال فلسفته العامة - الفصل بين المجتمع السياسي والفرد، لأنه من بين الفلاسفة الأوائل الذين يُطالبون بحرية الفكر والتعبير للفرد، مؤكدا بالتالي استقلاليته عن المجتمع والسلطة[2]، ولعل هذه الغاية الرئيسية - وعلى حد تعبير أغلب الدراسات التي تطرقنا إليها - نجدها كثيرا في كتابه الشهير : رسالة في اللاهوت والسياسة. / Traité théologico-politique،(1670م)

وتتمثل الحرية الفكرية عند سبينوزا بمثابة الحق بالنسبة للمجتمع السياسي، وبغض النظر عن المخاطرالتي قد تلحقها على الدولة، يتحدث في الفصل الثالث من كتاب آخر له معنون Traité politique / رسالة في السياسة، قائلا: « إن هيئة الدولة مهما كانت، هي هيئة مدنية، والهيكل الذي تكون عليه وكل الشؤون العامة لها، يجب أن يكون خاضع لتسيير من هو في السلطة وعليه

(1)- **Hobbes**, Léviathan, trad. F. Tricaud (Paris : Editions Mac Pherson, 1971), p/ 96.

(2)- **Maurice Barbier**, op.cit., p.90, 92.

*Voir: **Hobbes**, Béhémoth ou long parlement, traduction et notes Gassaires et hndexe. Luc Borot,(France :Editions Jean Vrin,1990).

نُعرف المواطنين على أنهم الناس الذين يتمتعون بجميع الامتيازات التي تقدمها لهم المدينة، من خلال الحق المدني، منها حرية التفكير والتعبير » [1].

وعلى أساس العقد نفسه الذي تبناه هوبز، أسس سبينوزا فكره السياسي، بحيث ذهب هذا الأخير، إلى أن العقد الاجتماعي ، يتجسد عندما يمنح كل فرد حقوقه الطبيعية للمجتمع، وعليه يتحدث صراحة: « العقد هو أفضل نظام لتكوين مجتمع إنساني دون أدنى تعارض مع الحق الطبيعي » [2]، بمعنى أن تكون الدولة مُشَكلة من كل أفرادها، في هيكل له سلطة ترعى مصالح الجميع، وفق المجتمع المدني، وهذا الأخير« ميزاته الأساسية ليست هي الخضوع لسلطة مطلقة، بل هي الطاعة الإرادية لسلطة عليا، بوصفها علة وضمان الأمن والحرية والاستقرار للجميع، إنما التخلي الإرادي عن حياة الغرائز والقوة مقابل الظفر بحياة العقل والسلم والاستقرار »[3].

على هذا النحو، حاول سبينوزا أن يُؤكد، بأن وجود الدولة كسلطة عليا، لا يعني تقيد الفرد بل غايتها تحقيق السلم وحرياته في الفكر والتعبير وهو الذي يقول: « ونتاج الدولة كسلطة مدنية، للإنسان القيام بوظائفه في أمان كامل، بحيث يتسنى للجميع استخدام عقولهم دون إشهار لأسلحة الحقد والغضب والخداع » [4].

ما نود الإشارة إليه هاهنا، هو أنه وعلى الرغم من الطلب المُلح لسبينوزا، في تحقيق حرية الفكر والتعبير داخل الدولة، إلا أن فلسفته تحمل تعارضا فيما يخص الحرية والدين، وهو التعارض نفسه الذي يتحدث في الفصل الثالث من كتابه رسالة في السياسة حين يقول: « يمكن لنا إدراك التعارض التالي، إذا كانت الحالة المدنية ـ وكما بيناه في الفصل الثاني من رسالة السياسة ـ هو خضوع الأفراد إلى القوانين التي تفرضها عليهم، فهل هذا يعني إلغاء الدين وحرية التفكير

---

(1)- **Spinoza**, Traité Politique, traduction et notes : Carles Appuhm (Paris : Garnier-Flammarion, 1966), p. 25.

(2)- **سبينوزا**، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر. حسن حنفي، مراجعة. فؤاد زكريا (ط3؛ بيروت: دار الطليعة، 200)، ص 382.

(3)- **عبد القادر بليمان**، مرجع سبق ذكره، ص 65.

(4)- **سبينوزا**، مرجع سبق ذكره، ص 447.

فيه؟ » [1]، ويُجيب سبينوزا عن هذا السؤال قائلا: « (...) لكن إذا ما حاولنا دراسة هذه النقطة سنجد أن لا شيء يمكن أن يقلقنا، فالروح في الحقيقة، في حالة ما إذا كانت تستعمل العقل، فإنها ليست متعلقة بالحاكم، بل بذاتها والأمر ينطبق على المعرفة الحقيقية وحب الله، فهي ليست تحت يد أي سلطة، وكذلك حب الغير(...) والأكيد إذن أنني لست مدافعا عن الدين، وذلك انطلاقا من الحق الطبيعي، لأنني لا أملك أي سلطة والقوة التي يملكها السيد المسيح(...) كل واحد يُمكن له تشريف الله من خلال دين حقيقي والحفاظ على خلاصه والذي هو عمل الخاصة من الناس، أما فيما يتعلق بمسألة نشر الدين، فإنه يجب على الفرد ترك ذلك لله أو الحاكم الذي هو الوحيد الذي يملك الحق بالاهتمام بشؤون الناس » [2].

ومن أجل تسيير أنجع لشؤون الدولة / التعاقد وتفادي الصراعات الدينية بين الأفراد، يرى سبينوزا أنه من الواجب أن تكون مسألة الدين مسيرة من طرف الحاكم ـ وهو الطرح الذي تبناه ميكيافيلي ـ قائلا: « إن الدين لا تكون له قوة القانون إلا بإرادة من لهم الحق في الحكم، وأن ليس هناك حكم خاص يمارسه الله على البشر يتميز عن ذلك الذي تمارسه السلطة السياسية، وأن ممارسة العبادات الشرعية وأفعال التقوى الظاهرة يجب أن تتوافق مع سلامة الدولة ومصلحتها، وهذا يعني أن تقوم السلطة العليا بتنظيمها وتُقر بها » [3].

3ـ الملكية الخاصة عند جون لوك:

يَختلف جون لوك عن هوبز في اعتماده على فكرة العقد الاجتماعي، بحيث تَعمَدُ نظرة لوك حول العقد على بناء الفردانية المتحررة، وعليه تتجسد رؤيته للطور الطبيعي في وعي الفرد بحريته الكاملة، بما فيها حرية الملكية بالعقل قائلا: « أن الطور الطبيعي، سنة طبيعية يخضع لها الجميع، والعقل يعلم البشر كل شيء، لو استشاروه، يجدون أنهم جميعا متساوون وأحرارا، فينبغي

---

(1)- **Spinoza**, op.cit., p. 29.

(2)- Ibid. p. 30.

(3)ـ **سبينوزا**، مرجع سبق ذكره، ص 432.

أن لا يوقع أحد منهم ضررا بحياة صاحبه أو ممتلكاته أو حريته أو صحته، لأن خالق البشر كافة، صانع واحد » (1).

علي أساس هذا الطرح، أسس جون لوك نظريته السياسية على مبدأ العقد الاجتماعي، بمعنى إجماع الأفراد على تأسيس الهيكل السياسي المدني / الدولة، إلا أن لوك في ذلك عكس هوبز، ينطلق من فكرة أن الحالة الطبيعية، كانت حالة سلم، بحيث كان الأفراد فيها متساوون وأحرارا، وعليه يرى أن الانتقال منها إلى الحالة المدنية كان من أجل تصحيح الأخطاء الموجود فيها وبعض التجاوزات من أجل عدم الوقوع في حالة الحرب ويقول في هذا الصدد: « كل الحكومات وُجدِت من أجل الحفاظ على الملكية» (2).

لقد حَمَلَ لوك معاني جديدة وأصلية لمفهوم الملكية، بحيث يُمثل المصطلح نفسه عنده، كل ما يتعلق بالفرد وحياته وحريته ومصالحه وأشياءه، وهو ما يعني أن الإنسان له ملكية نفسه وفي الآن ذاته أعماله، وهذه الملكية لا تأتي من عند السلطة الحاكمة، بل لوك يعتبرها نتيجة العمل الشخصي والاجتهاد اليومي الذي يقوم به الفرد، وهي حق طبيعي له(3).

وفي السياق نفسه، ـ وكما سبق وبيناه في الفصل الأول، المبحث الثالث، المطلب الثالث ـ فإن لوك عمل على الفصل بين الدين والسياسة، الدولة و الكنيسة.

ما نود قوله،هو أن لوك كان من بين الفلاسفة الأوائل الذين مهدوا بفكرهم، لقيام العَلمانية والفردانية والنظام الرأسمالي، بحيث كان قد فصل ومنذ بداية أعماله بين المجال الفردي، الشخصي/ الخاص والمجتمع السياسي، وذلك من أجل الحفاظ على مصالح الأفراد.

على الرغم من كل هذه الأفكار السياسية، التي سادت في النصف الأول من القرن الثامن عشر، إلا أن الحداثة السياسية بصفة عامة والعَلمانية بصفة خاصة لم تعرف تقدما وتطورا، إلا مع بداية النصف الثاني من القرن نفسه، وعلى حد قول موريس باربيي: « في القرن السابع عشر

(1)- **جون لوك**، في الحكم المدني، ص 140.

(2)- المرجع نفسه، ص 156.

(3)- **Maurice Barbier,** op.cit., pp. 93, 94.

وبداية القرن الثامن عشر، الحداثة السياسية لم تكن مجسدة، باعتبار أن المجتمع والدولة لم ينفصلا عن بعضهما البعض، والفرد بمعناه السياسي لم يكن موجودا كعنصر مستقل » [(1)].

لقد كان النصف الثاني من القرن الثامن عشر، بمثابة الانطلاقة الفعلية لعصر التنوير، بحيث ازدادت فيه ثقة الناس بالقوة الطبيعية للإنسان والعقل البشري، وعرفت النظريات السياسية الكلاسيكية تجديدا كبيرا، وضعت الحق الإلهي والديني محل نقد « فلقد كانت فلسفة الأنوار في ألمانيا كما في فرنسا، آلة حرب ضد الكنيسة والمسيحية، وضد كل شكل من أشكال الدين » [(2)].

بعدما كانت المبادئ الدينية موضع نقد ورفض من طرف جل فلاسفة عصر التنوير، عمل هؤلاء إلى الإتيان بمنظومات فكرية جديدة، علمانية وعقلية تكون بمثابة مشاريع مجتمع جديدة وبديلة، خاصة بعدما أصبحت المشاريع الكنسِية عاجزة على مُسايرة مختلف مستويات الحياة الزمنية للإنسان الأوربي، بسبب تطورها وتقدمها فمن جهة تطور الفكر العِلمي والعقلي وانتشار أفكار العقد الاجتماعي والمواطن والفرد والشعب والمجتمع المدني...الخ، ومن جهة أخرى بروز طبقات اجتماعية جديدة مالكة للمال (البورجوازية) ، وتطور التجارة...الخ، وهو ما شكل جوهر المُساءَلة التنويرية المتمثلة في ما يلي:

إذا كانت المنظومات الدينية والكنَسية، وبما تملكه من هيمنة وسيطرة، عاجزة عن تنظيم الحياة الإنسانية، والقيام بإصلاحات داخلية تغير من نظرة الإنسان الأوربي لها؛ فلماذا تبقى الوضعية على هذا الحال؛ أوليس من الجدير فصلها عن الشؤون الزمانية ؟

على أساس المُساءلة السابقة، عمل فلاسفة عصر التنوير إبعاد الدين عن الشؤون الزمانية، للمجتمعات الأوربية، فعمدوا على بسط مفاهيم تحقق الغاية نفسها، كالدين الطبيعي، والتأليه الطبيعي...الخ. وفي مقابلة صحفية، يتحدث الفيلسوف الفرنسي المعاصر تزفتان تودوروف *

---

(1)- Ibid., p. 59.

(2)- **Albert Rivaud**, Histoire de la philosophie (Paris : Presse universitaire de France, 1968), Tome 5, p. 9.

* تزفتان تودوروف: كاتب ومؤرخ فرنسي، من أصول بلغارية، متخصص في الأدب واللسانيات وباحث في تاريخ الأفكار وتاريخ الإنسانية، وهو مؤلف العديد من الكتب أهمها: Qu’est ce que le structuralisme , Eloge de l’individu

Tzvetan Todorov (المولود في 1939م) عن النقاط الأساسية التي أدت بعصر التنوير إلى فرض قطيعة مع الدين والكنيسة قائلا: « النقطة المركزية لفكر الأنوار تكمن في نقد كل أشكال الوصاية الخارجية وتأكيد الاستقلالية، فالأنوار بمثابة حركة تحرر تقتضي من الفرد أن يمسك بزمام مصيره السياسي أو الشخصي وليست التقاليد هي التي تتكفل بسن القوانين وإنما يقوم بها الفرد أنفسهم (...) إن إلغاء الوصاية الخارجية يجر معه عملية التحرر من أوهام العالم، ويخضع الكون برمته لقوانين الطبيعة ولا تجد الخوارق مكانا لها، إلا الإيمان الذي يغدو مسألة خاصة » [(1)].

وأمام شساعة الفكر التنويري، الذي تربع على مدة زمنية طويلة، فإن ذلك دفعنا إلى تقسيمه إلى ثلاث حركات رئيسية، تشمل كل حركة أفكار ومبادئ وفلاسفة يُمثلونها، وهي على الشكل التالي:

1- حركة ذات طابع إلحادي: لقد سعت هذه الحركة إلى اجتثاث مبادئ الدين من المجتمع، ومن بين أبرز ممثليها، نجد الفلاسفة الموسوعيين، الذين حاولوا دحض الدين وكل الأفكار المستنبطة منه.

لقد كان الفيلسوف الموسوعي الفرنسي ديدرو من بين أبرز فلاسفة هذه الحركة ومن أهم مفكري عصر التنوير، وعلى حد تعبير الكاتب عبد الله تركماني في مقال له: « لم يتحول عصر التنوير إلى قاعدة تفكير إلا بعد نصفه الثاني، وذلك يعود إلى سبب فكري رئيسي وهو صدور الأنسيكلوبيديا الشهيرة، التي أشرف عليها ديدرو، فهذا المشروع الفكري الكبير هو الذي جمع التنويريين حوله » [(2)].

لقد تميزت فلسفة ديدرو بنزعة مادية محضة، دفعته إلى دحض كل الأمور الروحية والدينية وعلى الرغم من أنه بدآ حياته مؤمنا، إلا أنه تخلى عن إيمانه ليصبح بعد ذلك ماديا ملحدا، بحيث كانت ماديته الفكرية وإلحاده العقائدي صريحا في جل كتاباته وخطاباته حتى أنه سُجن بسبب ذلك.

---

(1)- مقابلة مع **تزفتان تودوروف** " الأنوار هي حركة تحرر"، تر. هزرشي عبد القادر، الأثر (ملحق جريدة الجزائر New)، العدد 16.

(2)- **عبد الله تركماني**، "عصر التنوير ومحدداته" الإنسان، العدد 92 (سبتمبر، أكتوبر 2001)، ص 12.

تنطلق مادية ديدرو من التأثر الكبير بفلسفة هيراقليدس القديمة، بحيث يرى بأن الكون عبارة عن مادة في تفاعل حركي، وللسبب نفسه رأى ـ وانطلاقا من النظام المادي الذري للعالم ـ أن الإنسان ليس بحاجة إلى وجود الله[1].

على المنوال ذاته، عَمد ديدرو إلى نقد النظام الاجتماعي والسياسي والديني الذي كانت تعيشه أوربا آنذاك، بحيث يعتقد أن الخلاص الوحيد للناس هو تحررهم من الدين والنظام الأخلاقي البالي وهو الذي يقول: « إن الناس لن يتحرروا أبدا ما لم يُصلب السلاطين والقساوسة(...) والأرض سوف تحصل على حقها حينما تُحطم السماء »[2]، وهي الآراء نفسها التي عمل على نشرها في إحدى أهم رواياته الرائعة التي جاءت بعنوان الراهبة / La religieuse.

كانت آراء ديدرو من بين أهم القواعد التي بُنيت عليها الحركة، التي تضم أيضا فلاسفة آخرون على غرار "هولباخ/Holbach (1723-1789م)، الذي تأثر كثيرا بديدرو، ويقول في كتابه نهج الطبيعة: « لو عدنا إلى المبدأ لرأينا أن الآلهة أوجدوا الجهل والخوف »[3]، وهي الأفكار نفسها التي ساهمت في نشر الفكر المادي من جهة والفكر التحرري من قيود الكنيسة والأخلاق النُسكية من جهة أخرى، والتي تبناها سابقا الفيلسوف الفرنسي لامتري/ La Mettrie (1709-1751م)، الذي يرى بأن الإنسان عبارة عن آلة قائلا: « العالم بأسره بما فيه الإنسان، بمثابة ماكنة / آلة، فالروح مادية، والمادة لا تنفصل عن الروح »[4]، ومواطنه الفيلسوف كلود-أدان هلفتيوس/ Claude Aden Helvétius (1715-1771م)، يرى بدوره أن المحرك الأساسي لسلوك الإنسان هو النزوع إلى اللذة والنفور من الألم، بمعنى حب الإنسان لذاته التي تشكل له طبيعة تفكيره وتصرفاته، وليس شيئا آخر[5].

(1)- **علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون**، مرجع سبق ذكره، ص 305.

(2)- المقولة مقتبسة من كتاب: **طيبة ماهروزادة**، مرجع سبق ذكره، ص 83.

(3)- المرجع نفسه، ص 83.

(4)- المرجع نفسه، ص 81.

(5)- **فيصل عباس**، مرجع سبق ذكره، ص 176.

ديدرو، إذن والحركة التي تبنت الأفكار المادية والإلحادية، كانا بمثابة واضعي القطيعة مع الفكر الإكليريكي، وجسدا من المنطلق نفسه قاعدة فكرية علمانية.

2- حركة ذات طابع سياسي واجتماعي: وتتجلى هذه الحركة في فلسفة العقد الاجتماعي، التي وكما سبق الإشارة إليه، كان لها التأثير الكبير على التفكير الأوربي، بزعامة الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو الذي استطاع بلورة الأفكار التي أتى بها المؤسسون الأوائل للعقد الاجتماعي، ومنها جسد أفكار الإنسان الاجتماعي والسياسي والعَلماني.

لقد سبق وأن نظّر الفيلسوف الهولندي غرتيوس/ Grotius (1583-1645م)، لفكرة التعاقد، بحيث « كان يعتبر الفرد هو المُؤسس الحقيقي لفكرة التعاقدية، التي تمثل أساس المجتمع السياسي أو المدني» [1].

وهو ما تبناه بعد ذلك هوبز والفيلسوف الألماني بوفندوف، الذي يرى أن المجتمع المدني يتشكل وفق معاهدة يلتزم بها كل من يرغب أن ينتمي إلى التعهد/الدولة[2].

هذه الأفكار والتأسيسات الأولى، ساهمت وبشكل كبير في بروز الأفكار السياسية والاجتماعية عند روسو، حيث يجسد في كتابه العقد الاجتماعي/ du contrat social، سعيه في إيجاد نظام اجتماعي يستخدم السلطة الجماعية لحماية حقوق الفرد وحرياته ومصالحه، منطلقا عكس العديد من الفلاسفة (هوبز مثلا)، من أن الحالة الطبيعية، هي حياة خيرة ويتحدث في هذا الشأن قائلا: « يبدو وللوهلة الأولى أن الناس وهم في الحالة الطبيعية(...) لم يتمكنوا أن يكونوا صالحين ولا طالحين، ولا كان لديهم لا فضائل ولا رذائل إلا إذا استعملنا هاتين الكلمتين بمعنى طبيعي، وفي هذا الحال يجب أن يدعي الأكثر فضيلة من كان أقلهم مقاوم لاندفاعات الطبيعة » [3].

وعليه فإن الفرد، عند روسو، يعيش وفق التعاقد الاجتماعي، نتيجة تزايد السكان، بحيث يكون هذا التعاقد، الوسيلة الوحيدة التي تقيد وتنظم حريات الأفراد، باعتبار أن الإنسان حر. ويقول

---

(1)- **موسى ابراهيم**، معالم الفكر السياسي الحديث والمعاصر (لبنان: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1994)، ص 83.

(2)- **Gerard Durozoi et Denis Huisman et autres**, op.cit., p. 381.

(3)- **جان جاك روسو**، خطاب حول أصول التفاوت بين الناس، تر. يونس غانم، تقديم. ربيع عبد الكريم (الجزائر: أنيس موفم للنشر، 1991)، ص 70، 71.

في هذا السياق: « ولد الفرد حرا، عكس ما يَعتقده الناس على أنه مُقيد » [1]، وعليه فإن السلطة السياسية لا تمثل سلطة فرد أو أفراد معينين، وإنما هي سلطة الكل بمعنى الأفراد يشكلون كيانا واحدا يمثل السيادات الفردية، وعلى هذا الأساس فإن الفرد يحتفظ بحقوقه على أساس قانون الطبيعة[2].

يرى روسو، على غرار فلاسفة عصر التنوير، بأن الشعب هو الذي يجب أن يصدر عنه القانون الذي يُحكم بموجبه، فلا يحق لأي فرد مهما كان أن يسلبه هذا الحق، لأنه هو الذي يبرز وجود الدولة، فالحكم المطابق أكثر للطبيعة الإنسانية هو الحكم الذي يعطي السيادة للشعب، وبهذا يستطيع الأفراد ممارسة حرياتهم الأساسية حرية التفكير والتعبير والاعتقاد.

ومن جهة أخرى، وأمام التزمت الديني في المجتمع الأوربي، الذي سادت فيه سيطرة الكنيسة وفقدان الحريات الفردية، اقترح روسو فكرة الدين المدني قائلا: « لقد لعب الدين دورا كبيرا في نقل الإنسان من حالة السلم التي كان يعيشها في المرحلة الطبيعية، إلى حالة الفوضى والصراعات بين الناس، ولذلك فإن انتقال الفرد من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية أكثر من ضروري، انتقال يتخلله عقد اجتماعي يُمثل الإرادة العامة للناس والانتقال إلى دين مدني، الذي هو مجموع القوانين المحددة للعقد » [3].

لقد لقيت أفكار روسو العَلمانية، صدى كبير لدى المعارضين للكنيسة، وعملت الأفكار نفسها على تشييد العَلمانية، ومختلف الأسس التي تقوم عليها كفصل الدين عن الدولة والمجتمع المدني، والحرية...الخ.

ما نريد تأكيده هاهنا، أن جان جاك روسو لم يكن المُمثل الوحيد لهذه الحركة الاجتماعية والسياسية في مرحلة عصر التنوير، بل شكلت الأفكار السياسية التي قدمها مونتسكيو دفعا جديدا في تصور نظرية الدولة، وطبيعة السلطات القائمة فيها وتنظيمها، الأمر الذي يتجلى كثيرا في كتابه روح القوانين L'esprit des lois.

(1)- **Jean-Jacques Rousseau**, Du contrat social (Paris : Bookking International, 1996), p. 19.

(2)- **إسماعيل علي سعد**، مرجع سبق ذكره، ص 218.

(3)- **Jean-Jacques Rousseau**, op.cit., p. 149, 150.

لقد سعى مونتيسكيو إلى عَقلنة وعَلمنة الظواهر الاجتماعية وطُرق دراستها، بحيث يرى أن مختلف هذه الظواهر تربطها علاقة متبادلة مع الأنظمة السياسية.

عكس ما ذهب إليه أنصار العقد الاجتماعي، فإن مونتيسكيو لا يُركز على أصل المجتمع بل على دور القوانين في تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية...الخ، وعلى هذا الأساس، يرى موريس باربيي : « بأن مونيسكيو تهمه الحرية السياسية، وليس الحرية الفردية، بحيث يعتبر الإنسان كمواطن أو عنصر داخل الدولة، وليس كفرد مستقل » (1)، ويتحدث مونتسكيو في هذا الصدد قائلا: « صحيح أنه في النظام الديمقراطي، الشعب يستطيع القيام بما يريد، لكن الحرية السياسية لا تتطلب في أي حال من الأحوال، القيام بما نريد في الدولة بمعنى داخل مجتمع فيه قوانين، الحرية تعني القيام ما هو واجب القيام به (...) يجب وضع قي نفوسنا ما معنى الاستقلالية وما معنى الحرية، فالحرية هي الحق في القيام بكل ما يسمح به القانون وإذا قام المواطن بما يدافع عنه، فهذا ليس بالحرية، لأن الآخرين لهم المقدرة والسلطة نفسها » (2).

لقد تمكنت أفكار مونتسكيو في تحديد حرية المواطن مقارنة بالحرية كحق طبيعي وفردي، وأفكاره في فصل السلطات...الخ في إحداث دينامية فعلية للفلسفة السياسية بصفة عامة والفعل السياسي بصفة خاصة، باعتباره أدخل التفكير في التنظيم السياسي في آفاق جديدة، تحدد أنماط تسيير الدولة.

لعل مختلف أفكار مونتسكيو اتسمت بالعَلمانية وأكثر من ذلك جسدتها(3).

3- حركة ذات طابع فلسفي نقدي: هي حركة يُمثلها تيار فلسفي ينادي بالعَلمانية، وضرورة فصل الدين عن الدولة وذلك بنشر أفكار القانون الطبيعي والحالة المدنية...الخ، فلقد كان سبينوزا ولوك من بين أهم فلاسفة الفكر النقدي في مرحلة النهضة الأوربية، حيث حاول هؤلاء نقد الكنيسة

---

(1)- **Maurice Barbier**, op.cit., p. 96.

(2)- **Montesquieu**, de L'esprit des lois, présentation : Jean Ehrard, (Paris : Editions Sociales, 1977), p. 117.

(3)- **Gérard Durozoi et Denis Huisman et autres**, op.cit., p. 391.

والفكر النُسُكي، الذي كانت تفرضه على المجتمع، وبناء فكر قائم على الحرية والتسامح وفصل الدين عن الدولة، وهو ما سبق وأن تطرقنا إليه.

بعد كل من سبينوزا ولوك، جاء فولتير في مرحلة عصر التنوير، الذي ساهم وبشكل كبير في تطوير أفكار الحركة: الحرية والتسامح وفصل الدين عن الدولة والفكر العَلماني والنقد والعقل...الخ.

بدورها، أضفَت دراسات التيار الفلسفي النقدي، تغييرا في نظم المفاهيم الفكرية الغربية، نتيجة للنقد الحاد الذي تعرضت له الكنيسة والنظام الإقطاعي والفكر الخرافي و الموروث، الذي عاشته أوربا المسيحية.

لقد اتخذت فلسفة فولتير من النقد منهجا حقيقيا لبلوغ أهدافها، كما أعطت النضالات الفكرية والفلسفي التي قام بها ضد الكنيسة والطقوس أهمية كبيرة لأعماله المختلفة، التي كانت تسعى إلى تجسيد مبادئ الإنسان الحر والمجتمع المتحرر من مختلف القيود ولقد كانت لأفكاره السياسية "ذات النزعة الليبرالية والقومية"[1] أصداء واسعة في فرنسا وكل أوربا.

عَمدت الفلسفة النقدية الهدامة التي قام بها فولتير، الكشف عن التناقضات التي وقع فيها المذهب المسيحي وعلم اللاهوت، ويُؤكد ذلك صراحة في كتابه الرائع Essai sur les mœurs et l'esprit des Nations قائلا: « (...) لقد درستُ مرحلة التفكير والثورات منذ شرلمان، حتى بلوغ مرحلة الملك لويس XIV، لكن السؤال الذي أطرحه ما هي ثمار هذا العمل ومن الذي استفاد من التاريخ؟. وما يمكن قوله أن هذه المرحلة تمثل، وبحسرة كبيرة عليها، تاريخ مُحرف من قبل الخرافات، إلى أن تأتي الفلسفة المُنيرة للناس، بحيث بعدما تدخل الفلسفة وسط ذلك الظلام الفكري، تجد هناك الأرواح والنفوس عمياء نتيجة عصر الأخطاء والخرافات، وأين تجد الفلسفة المستنيرة أيضا، مظاهر وحفلات وطقوس وأفعال: مُؤسسة عن طريق الكذب » [2].

(1)- **علي عبد المعطي محمد وعلي حنفي محمود وآخرون**، مرجع سبق ذكره، ص 312.

(2)- **Voltaire**, Essai sur les mœurs et l'esprit des Nations, Introduction : Jacqueline Marchand (Paris : Editions Sociales, 1962), pp. 295, 296.

صفوة القول، ونحن نتحدث عن فلسفة عصر التنوير، أنه من بين الأشياء التي تميزبها هذا العصر هو تمجيد العقل، بحيث اعتمدته معظم النظريات والمدارس الفلسفية، التي عرفتها المرحلة نفسها، وذلك كعامل أساسي في بلورة الفلسفة الحديثة، وكوسيلة حقيقية للوصول إلى المعرفة الواضحة، وهو ما ساهم - دون أي شك - في بسط مفاهيم سياسية جديدة، عمدت على تحرير الإنسان من هيمنة اللاهوت السياسي الكنسي والنظام الإقطاعي المُستغل، ولعل مفاهيم ونظريات الحرية والحق الطبيعي والحالة المدنية والحريات السياسية، وفصل الدين عن الدولة والعقد الاجتماعي والملكية...الخ، أسست مشروع العَلمانية في المجتمعات الغربية وساهمت في الآن نفسه في تجسيد تطبيقاته السياسية وعلى حد قول ألان توران: « تقوم المجتمعات الأوربية الحديثة أساسا على فصل السلطة الزمنية، والسلطة الروحية، إنها مجتمعات عَلمانية، تؤمن أكثر بالتفكير العقلاني والتطبيقات العِلمية والتقنية، هذه قناعة أساسية بدأت في هولندا وبريطانيا...قبل أن تجد تعبيرها الأكثر تأثيرا في البيان الفرنسي لحقوق الإنسان » [1].

المطلب الثاني: الثورة الفرنسية: لحظة إعلاء العَلمانية.

إذا كان المفكر ألان توران، يعتبر أن البيان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن، يُمثل تكريس فعلي للفكر العَلماني، فإن البيان نفسه يُمثل نتيجة من نتائج الثورة الفرنسية عام 1789م، ثورة تمثل للغرب العَلماني المعاصر، لحظة تاريخية مهمة، باعتبارها غيرت من الخريطة الفكرية الأوربية بصفة عامة، والفرنسية على وجه الخصوص، بحيث جسدت معالم التقدم والحرية والعَلمانية والعقل والمواطنة...الخ.

على الرغم من اختلاف رؤى الفلاسفة و الدارسين المحدثين والمعاصرين للثورة الفرنسية؛ طبيعتها ومفهومها وبالخصوص دوافعها،إلا أنها كرست الإنسان الحديث. فالفيلسوف الألماني هيجل يرى: « أن الثورة الفرنسية هي التي أعلنت السلطان المطلق للعقل على الواقع » [2]، ويذهب المفكر الفرنسي روبسبير إلى الطرح نفسه حين يقول: « لقد كانت فلسفات عصر التنوير

---

(1)- **ألان توران**، "الحداثة والقناعة"، تر. الزواوي بغورة، الأثر (ملحق جريدة الجزائر New)، العدد 648 (28 فيفري 2006)، ص 19.

(2)- **هربرت مركيوز**، مرجع سبق ذكره، ص 31.

والفلسفات الثورية التالية لها، تنظر جميعا إلى العقل بوصفه قوة تاريخية موضوعية تستطيع، بمجرد أن تتحرر من قيود الطغيان، أن تجعل العالم مكانا يتحقق فيه التقدم والسعادة...وكانت ترى أن قوة العقل لا قوة السلاح، هي التي ستنشر مبادئ ثورتنا المجيدة » (1)، وهذا على عكس ما ذهب إليه بعض الفلاسفة الذين يعتبرون الثورة الفرنسية؛ ثورة بورجوازية، أثارتها المبادئ التي تبنتها الطبقة البورجوازية التي عرفتها أوربا النهضة و التنوير، وهو الطرح الذي تبناه الفيلسوف الألماني إنجلز، قائلا في المسألة ذاتها: « لقد استطاعت الثورة الفرنسية في نضالها ضد قوى المجتمع الإقطاعي القديم أن تحقق أهدافها التاريخية، فلقد حَطمت البورجوازية النظام الإقطاعي بكل أشكاله وأفكاره بوصفها لا عقلانية وشيدت على أنقاضه النظام الرأسمالي للمجتمع؛ مملكة المنافسة الحرة والحرية الشخصية والمساواة بين سائر أصحاب السلع أمام القانون (...) ومنذئذ فلقد أصبح في مقدور الأسلوب الرأسمالي في الإنتاج أن يتطور بكل حرية » (2)، وهي الرؤية نفسها التي تبناها مواطنه ورفيق دربه كارل ماركس، الذي اعتبر الثورة الفرنسية تكريسا لمبادئ الطبقة البورجوازية (3) .

السؤال الذي يطرح نفسه هاهنا، يتمثل فيما يلي: هل فعلا، ما قام به فلاسفة أوربا الحديثة وعلى وجه الخصوص فلاسفة عصر التنوير، من أعمال وفلسفات ضد التعصب وسيطرة الإكليروس والإقطاع وضد الأوضاع التي كان يعيشها الإنسان الحديث، كانت لتكريس تسلط آخر وتعصب جديد يحل محل التعصب الديني والفكري القديم، أم أن الرأسمالية بنتائجها السلبية وأنظمتها الوحشية، ظهورها يُمثل حلقة من حلقات التطور التاريخي للفكر؟

إلا أن ما يَهُمُنَا نحن في هذا المطلب، ليس تبيان الصيغ والصفات التي قُدمت للثورة الفرنسية، بقدر ما يَهُمُنَا التأثير الذي لعبته [الثورة الفرنسية] في تجسيد فكرة الإنسان الحر؛ القادر على التفكير والتعبير عن أفكاره...الخ، وذلك من خلال إعادتها للنظرة الإنسانية في جل مستويات

(1)- المرجع نفسه، ص 31، 32.

(2)- المقولة مقتبسة من كتاب: **فيصل عباس**، مرجع سبق ذكره، ص 188.

(3)- Marx et Engels, Manifeste Du Parti Communiste, Introduction de jean Bruhat, (Paris : Edition Sociales, 1975), p.28.

الفكر وفق مفاهيم و مبادئ تحررية جديدة، أدخلت الغرب والبشرية، في صفحة تاريخية أخرى، تجَسَد فيها العقل والعلم التقدم والعَلمانية وحقوق الإنسان...الخ.

ودون أي شك، في أن الأفكار التنويرية التي ميزت أوربا الحديثة، ساهمت في دفع عجلة الثورة إلى الأمام، وتحقيق بذلك أهدافها وقيمها، خاصة بعدما اتضحت معالم التغيير للإنسان الأوربي، فلقد باءت جميع محاولات التغيير والثورة بالفشل وذلك قبل الثورة الفرنسية، إذ عاشت أوربا القروسطية على وقع العديد من المحاولات التي كانت تهدف أغلبها إلى دحض قوى المجتمع الإقطاعي والتحرر من الطابع الديني النُسُكي، الذي كان يطغى على الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية...الخ، طابع كان يُمثل للنظام الإكليريكي والملكي الحاكم، الوسيلة الحقيقية التي تعزز مكانتها ومن بين هذه المحاولات نجد محاولات التغيير التي عرفها القرن الرابع عشر والسادس عشر بالخصوص[1].

غير أن، فشل الإنسان الأوربي في تغيير أوضاعه في المرحلة الوسيطية ـ لعدة أسباب وعقبات لا يمكن لنا سردها ها هنا ـ لم ينقطع عنه الأمل في التحرر والتقدم، فلا شك أن الظلم الذي عاشه آنذاك وفي فترات متقدمة من أوربا الحديثة ـ بمعنى قبل الثورة ـ استلهم من خلاله الإنسان الفرنسي بصفة خاصة والإنسان الأوربي بصفة عامة الأفكار الثورية، التي مهدت لبروز الثورة الفرنسية، فتمخضت من خلالها نتائج بالغة الأهمية غيرت من نمط ومنهج تسيير المؤسسات الفرنسية بصفة خاصة ومؤسسات الغرب الحديث بصفة عامة، وولدت معها مبادئ، يعتبرها العديد من الفلاسفة والمفكرين « المبادئ الأبدية التي لا تموت والتي أسست للبشرية الحديثة »[2]، وهي المبادئ التي استوعبت المفاهيم التحررية للإنسان وللفعل السياسي من جهة وعلاقة السياسية بالمجتمع والدولة من جهة أخرى، وعلى هذا الأساس فإنه ليس من المجازفة حين نقول أن الثورة الفرنسية؛ هي ثورة عَلمانية؛ والدليل على ذلك مختلف النتائج التي خرجت بها .ومنها :

---

(1)- **Jean Touchard**, <u>Histoire des idées politiques</u> (Ed$_3$, Paris : Presse universitaire française, 1965), p. 456.

(2)- Ibid., p. 258.

ـ قيام الجمهوريات العَلمانية[1].

ـ قيام جمهورية فرنسية لا دينية، تقوم على الحكم باسم الشعب لا باسم النظرية اللاهوتية.

ـ حرية التدين، بدلا من الخضوع الضروري إلى نظام الكنيسة.

ـ بروز الحريات الفردية والشخصية وآليات تطبيقها وتحقيقها في الجمهورية.

ـ الاعتماد على دستور / دساتير وضعية، لا على قوانين النظام الإكليريكي[2].

ـ الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن [أوت 1789 م].

ـ فصل الشؤون الروحية عن الشؤون الاجتماعية.

ـ عَلمنة الدولة: وبالتالي فصل الدين عن الدولة[3].

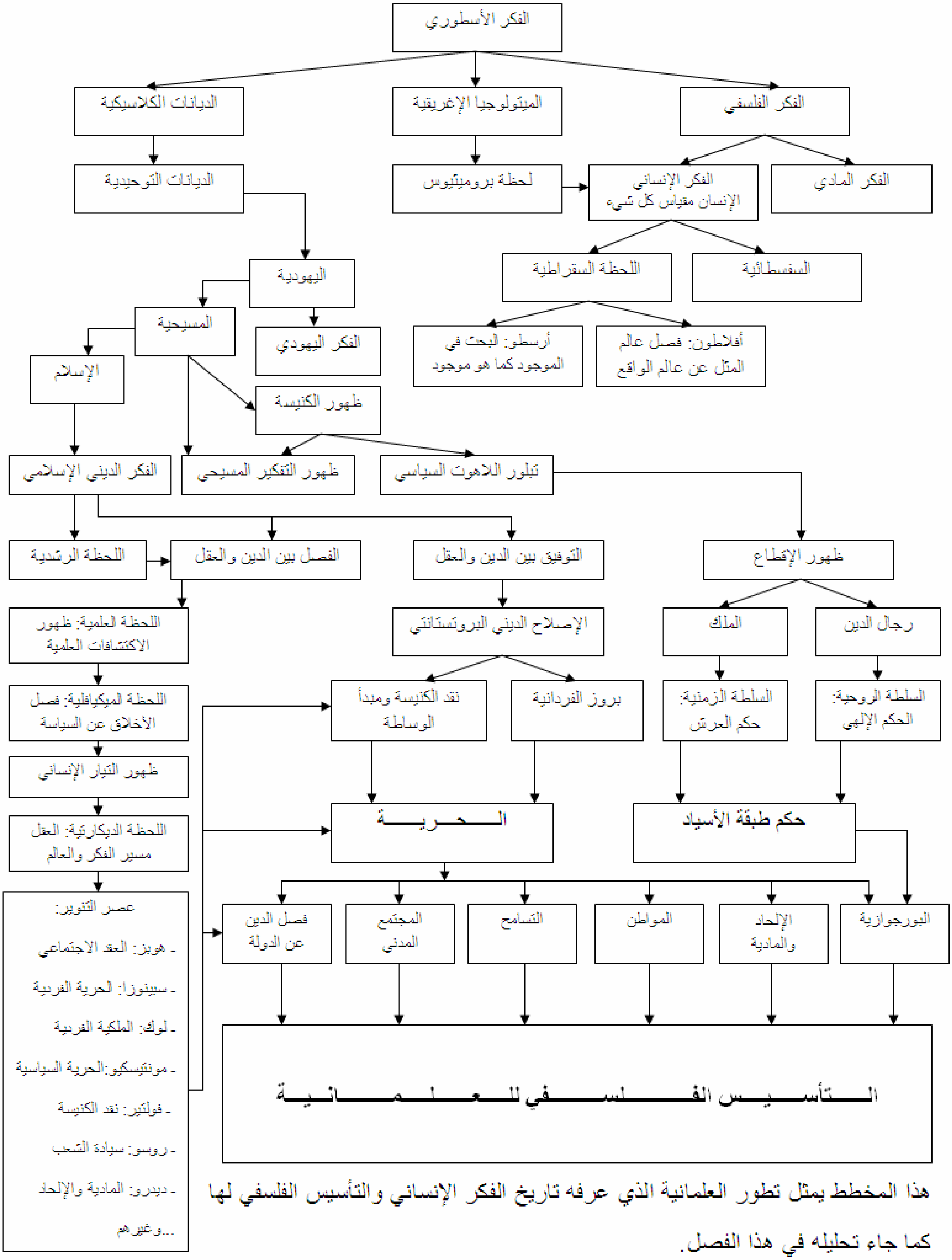
ـ عَلمنة التعليم: إذ يعتبر المفكر والسياسي الفرنسي جول فيري، أن حياد البرامج المدرسية تجاه الدين وعلمنة المدرسة بصفة عامة، كان من بين نتائج الثورة الفرنسية[4].

(1)- Ibidem.

(2)- **Jean Albert Sorel**, la révolution française et la formation de l’Europe moderne (Paris : Editions Payot, 1965), pp. 46, 47.

(3)- Ibid., p. 90.

(4)- **Jean Baubérote et Guy Gauthier et d’autres**, op.cit., p. 90.



هذا المخطط يمثل تطور العلمانية الذي عرفه تاريخ الفكر الإنساني والتأسيس الفلسفي لها كما جاء تحليله في هذا الفصل.

خلاصة الفصل:

لقد انطلقنا في بداية هذا الفصل وتحديدا من ما حمله التمهيد، من أن العَلمانية ليست حركة ثابتة المعالم، جسدتها مرحلة معينة من تاريخ الفكر الإنساني، بل هي حركة خاضعة لدينامية تاريخية وفكرية وسياسية، حددت أطرها النظرية والتطبيقية، وهو ما حاولنا إدراكه في هذا الفصل، من خلال إلقاء الضوء على الخطاب العلماني الذي تضمنته العديد من النظريات الفلسفية منذ الفلسفة اليونانية إلى الثورة الفرنسية و كذلك من خلال دراسة مختلف المراحل التاريخية التي عرفها الخطاب العلماني، وفق لحظات تاريخية كرست شروط ومبررات تأسيسه الفلسفي.

ولعل من بين العوامل التي زادت من صعوبة فهم واستقراء العَلمانية، سواء كمفهوم له دلالاته ومعانيه أو كمذهب قائم على أسس ومبادئ فلسفية، هي النظرة الضيقة التي كثيرا ما ينطلق منها العديد من المفكرين والدارسين لموضوع العَلمانية، بحيث يَعتبر هؤلاء أن العَلمانية هي إفراز من إفرازات الشروط التي جسدتها النزعة البورجوازية والتيار الليبرالي اللذين عرفتهما أوربا في أواخر القرن الثامن عشر، وما تزال هذه النظرة قائمة إلى يومنا هذا وهو ما أدى إلى تكريس نظرة ضيقة كثيرا ما تكون مُؤسَسَة وفق إيديولوجية معينة وأحكام قيمية مُسبقة (ربط العَلمانية بالإيديولوجية الليبرالية) من جهة وتوجيه الدراسات حول الموضوع نفسه إلى مرحلة تاريخية محددة من تاريخ الفكر الغربي، دون احترام آليات التطور والسيرورة من جهة أخرى.

إننا لا نشك، وفي أي حال من الأحوال، بمساهمة اللحظة الليبرالية الحديثة في التأسيس الفلسفي للعَلمانية، إلا أنها تمثل لحظة من بين لحظات تطور الخطاب العَلماني، وعامل من بين العوامل التي بلورت وطورت العَلمانية وفق طبيعتها ومبادئها التي تعود إرهاصاتها إلى المرحلة اليونانية وهو ما يتجلى في المخطط الذي وضعناه سالفا.

ومن بين أهم النتائج التي خرجنا بها من هذا الفصل، فتتمثل أساسا في أربع نتائج وهي:

1ـ التفكير في العَلمانية يقتضي بالضرورة، إدراك السيرورة التاريخية لها المصاحبة لتطور الفلسفة بصفة عامة والفلسفة السياسية بصفة خاصة، كما يقتضي أيضا الإدراك الحقيقي لطبيعة التفاعلات التي عرفتها العناصر المحددة للعَلمانية، باعتبارها ظاهرة تاريخية وفكرية مستمرة منذ الفكر اليوناني.

2- بروز العَلمانية والخطاب العَلماني بأشكال مختلفة في سياقها التاريخي المتدرج/المتتالي وهي :

أ. الشكل التمهيدي: الفصل بين المادة و الروح.

ب. الشكل الأول: الفصل بين الأسطورة والفلسفة.

ج. الشكل الثاني: الفصل بين الفلسفة المادية والفلسفة الإنسانية.

د. الشكل الثالث: الفصل بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات.

ه. الشكل الرابع: الفصل بين اللاهوت والفلسفة.

و. الشكل الخامس: الفصل بين الأخلاق والسياسة.

ز. الشكل السادس: الفصل بين الدين والدولة.

3- الوعي بالتطور التاريخي للعَلمانية، يُساهم في إدراك الثوابت والمتغيرات فيه والتي ساهمت في تأسيسها الفلسفي ومنه دحض الرؤى الأحادية التي تجعل للعَلمانية تاريخا محددا.

4- الدور الكبير الذي لعبه ابن رشد في بناء وتشييد نسق فلسفي علماني، الذي استثمره الغرب في تأسيسه للحداثة بصفة عامة والحداثة السياسية بصفة خاصة.

الفصل الثالث

العَلمانية من التأسيس الفلسفي إلى التجسيد السياسي

(مقاربات في الحداثة السياسية).

فهرس الفصل الثالث.

تمهيد

كثيرا ما نجد في دراسات العديد من العلماء والدارسين، خاصة الذين تميزت بهم المرحلة الحديثة، ارتباط أي مفهوم علمي جديد مهما كانت انتماءاته المعرفية، سواء كان ينتمي إلى العلوم الطبيعية أو كان ينتمي إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية، بظهور النظرية العِلمية نفسها على الساحة الفكرية، بحيث تُمَكن المعطيات المختلفة التي تحملها النظرية الجديدة في بناء منظومة مفاهيمية حديثة، تتميز أساسا بالصبغة الثورية تجاه جل النظريات والمفاهيم السائدة قبلها، وفي الآن ذاته تُحدد آليات وكيفيات تطبيقها على الواقع، إلا أنه وعلى الرغم من الصبغة الجديدة التي يتخذها المفهوم العِلمي أو الفلسفي أو السياسي...الخ الجديد، فإنه يتأسس وفق سيرورة تاريخية يخضع لها الفكر، وعلى أساس تفاعل العديد من الأفكار والتيارات فيما بينها، والطرح نفسه ينطبق على العَلمانية كمفهوم جديد عرفته الفلسفة الحديثة، أو كمشروع سياسي، له تطبيقاته الواقعية حملته الحداثة بصفة عامة والحداثة السياسية بصفة خاصة.

لقد سبق لنا، تحليل مختلف المحطات التاريخية والمذاهب الفلسفية المتعددة التي ساهمت في التأسيس الفلسفي للعَلمانية، وإننا على يقين أن هذا التأسيس جسد آليات التجسيد السياسي له، التجسيد الذي عرفته العديد من الدول الغربية الحديثة والمعاصرة، وهو ما سنحاول دراسته في هذا الفصل.

ولعل الإشكالية التي يُمكن لنا طرحها هاهنا والتي سنحاول الإجابة عنها لاحقا هي :هل كانت التطبيقات السياسية للعَلمانية من قبل الدول الغربية التي اعتمدتها منسجمة مع تأسيسها الفلسفي، أم خضعت إلى تغييرات وتبديلات فرضتها عوامل وعناصر أخرى ؟

بمعنى آخر، ما هي طبيعة التجارب العَلمانية التي طبقتها بعض الدول الحديثة على نظامها السياسي والاجتماعي والدراسي والقانوني...الخ وهل جُسدت فعلا العَلمانية سياسيا، كما كان عليه تأسيسها الفلسفي ؟

المبحث الأول: في الحداثة السياسية.

لقد شكلت الفلسفة الحديثة لحظة تاريخية حاسمة في تاريخ أوربا، ليس فقط لأنها جسدت القطيعة مع الفكر اللاهوتي القروسطي، بل لأنها وضعت الأسس الفكرية لبروز عصر العِلم والتقدم والتقنية، وذلك ابتدءا من القرن السادس عشر، ولقد شكلت هذه الأسس الفكرية الجديدة العديد من التحولات التي تكرست في مختلف المستويات الفكرية والاجتماعية والسياسية...الخ ،التي غيرت من طبيعة العلاقة الثلاثية التي تجمع الله والعالم والإنسان، وحلت محلها علاقات جديدة، غايتها تحقيق السعادة للإنسان من خلال تنظيمه السياسي والاجتماعي ...الخ.

لعل الحداثة بمختلف عناصرها النظرية، عملت على بلورة وصياغة نظرية للدولة الحديثة وفق عقل سياسي جديد، تحدده المعطيات الفلسفية و العِلمية والسياسية...الخ، التي أفرزتها وهو ما حاولت الحداثة السياسية تجسيده، بحيث أعطى تَمَفصُل المفاهيم التي قامت عليها الحداثة بصفة عامة والحداثة السياسية بصفة خاصة، للعقل السياسي الحديث آليات جديدة في فهم الإنسان وإدراك مختلف العلاقات التي تربطه بالإنسان كآخر والجماعة والدولة.

المطلب الأول: العَلمانية؛ الوجه الرئيسي للحداثة السياسية.

اختلفت التعريفات والتعليقات حول مصطلح الحداثة وذلك منذ استخداماته الأولى، التي تراها بعض الدراسات تنطلق مع الفيلسوف الألماني هيجل، بحيث يرى مواطنه هبرماس: « أن الحداثة لم تقع ذاتها فلسفيا، إلا مع ظهور فلسفة هيجل بحيث استعمل هذا الأخير مصطلح "العصور الحديثة"، استعمالا خاصا، يتميز عن المفهوم الزمني المتداول لدى المؤرخين (...) ففي مقدمة كتابه: <u>فينومينولوجيا الروح</u>، يصف هيجل الزمن الذي نعيش فيه، زمن ميلاد وانتقال نحو حقبة جديدة، بحيث قطعت الروح مع ما كان العالم عليه، في وجوده وتمظهره، وإن هذا الزمن الحالي هو في مرحلة إغراق كل ذلك في الماضي (...) ومنه إقامة صرح العالم الجديد» [(1)]، وهو الطرح الذي عمل الشاعر الفرنسي شارل بودلير/ Charles Baudelaire (1821-1867م)، على تبنيه

(1)- **Jurgan Habermas**, <u>Le discours philosophique de la modernité</u>, Traduction de l’Allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochilte (Paris : Editions Gallimard, 1088), p. 7.

والتأسيس له بعد هيجل، حين يعتبر الحداثة: « هي ما هو عابر وعارض وفرار، ومن حيث أن جوهر الحداثة هي التحول والتغير والتجدد والتخطي المستمر (...) ومنه التخلي المستمر عما سبق والانتظار القوي لما يلحق » (1).

إن تجليات الحداثة كما تبدو عند كل من هيجل وبودلير، تقوم على القطيعة مع الماضي بأزمنته وأفكاره المختلفة.

ما نود قوله هاهنا، أن إشارتنا إلى الحداثة بصفة عامة، كان يهدف إلى وضع القارئ أمام بعض الإشكاليات التي لازمت الحداثة، سواء كمصطلح له دلالاته ومعانيه أو كمشروع فلسفي سياسي وعلمي...الخ، وعليه وانطلاقا من طبيعة الموضوع المعالج في هذه الدراسة، فإننا سنعمل فقط على الحديث عن مجال من مجالات الحداثة؛ ألا وهي الحداثة السياسية.

يتحدث المفكر سمير أمين في كتابه نقد روح العصر: « ليس هناك من ظاهرة اجتماعية تتطور بصورة منتظمة ومستمرة وغير محددة، أو تطور أي مجتمع هو بالضرورة عبارة عن فترات من التوسع وفترات من الركود، وحتى من التقهقر، ولحظات التراجع في الحركة ستوصف بأنها أزمة، وهذا المفهوم العام ينطبق على كل المجتمعات في التاريخ ويصلح لكل جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية(...) ومنه فإن التحديث ليس عملية محايدة من الناحية الاجتماعية » (2).

كثيرا ما تدفعنا المقولة السابقة الذكر، إلى التفكير في المعطيات الاجتماعية التي ساهمت في إعلاء تجليات الحداثة السياسية من جهة، وكيف تمت النقلة من الحداثة كظاهرة فلسفية/نظرية ذات أسس ومبادئ عقلية إلى الحداثة كظاهرة اجتماعية وسياسية جسدت التحولات التي اتسمت بها البنية الاجتماعية الحديثة؛ من إرساء العَلمانية والنظرية العَلمانية والتقنية والتبادلات التجارية والتعاملات الواقعية...الخ، ونحن نتفق مع سمير أمين في مسألة مُساهمة "الأزمة" في ظهور الحداثة.

(1)- المقولة مقتبسة من كتاب: **محمد سبيلا**، دفاعا عن العقل والحداثة (حوارات) (الدار البيضاء: منشورات الزمن، 2003)، ص 48.

(2)- **سمير أمين**، نقد روح العصر، تر. فهيمة شرف الدين (ط2؛ الجزائر: منشورات ANEP، 2003)، ص 11-16.

وهو الأمر الذي يَدفعنا إلى طرح الإشكالية التالية، من منطلق أن الحداثة ليست بعملية محايدة من الناحية السياسية والاجتماعية، كما سبق لسمير أمين أن أكده. فكيف ساهمت الأسس الفلسفية للحداثة في تشكيل الحداثة السياسية ومنه كيف انتقل العقل العلماني من مجاله الفلسفي إلى مجال سياسي، اجتماعي ؟؟

يتحدث الفيلسوف الألماني هابرماس عن الحداثة قائلا : « الحداثة هو العصر الذي يختل فيه التوازن بين الماضي والمستقبل، فهو العصر الذي يعيش بدلالات المستقبل ويظهر كل ما هو جديد آت ومنه يتميز بالقطيعة مع الماضي وقيم وأفكار الماضي لا تمثل مرجعية لها بل المرجعية الحقيقية مستمدة من ذاتها، بحيث تتميز بمصطلحات وأفكار جديدة كالتحرر والتقدم والعَلمانية والعلم والعقل والتطور الخ وتستمد الحداثة السياسية بدورها مقوماتها منها » (1)، وهو الطرح نفسه الذي تبناه موريس باربيي في كتابه الحداثة السياسية قائلا: « الحداثة السياسية هي ميزة كل ما هو حديث، بالمقارنة بكل ما هو قديم » (2).

وعليه يُمكن لنا القول، أن الخصائص التي اتسمت بها الحداثة، من بسط للنزعة الفردية وتجسيد لقوة العقل والنقد وتحرير العلم من المفاهيم اللاهوتية وتأسيس استقلالية الفعل الإنساني من الاكراهات الدينية والنُسكية، كل هذه الخصائص وأخرى التي تمركزت عليها الذات الغربية الحديثة جسدت معالم الحداثة السياسية الحاملة للعَلمانية ومختلف الخطابات التحررية الناتجة عنها، بحيث لا يُمكن لنا فصل العَلمانية عن الحداثة السياسية، بحيث تعتبر تجلي من تجلياتها، ويتحدث المفكر المغربي محمد سبيلا في هذا الصدد قائلا: « الحداثة السياسية، وهي مفصل أساس في الحداثة، تقوم على اعتبار مصدر مشروعية السلطة (أو العنف المشروع)، هو الشعب، وهو ما يقتضي ويستلزم التمييز بين المجال السياسي والمجال الديني، النتيجة الطبيعية لنزع القدسية عن المجال السياسي واعتباره مجالا دنيويا » (3)، وهو الطرح نفسه الذي تبناه مواطنه سعيد بنسعيد، حين يتحدث في كتابه الإيديولوجية والحداثة قائلا: « كان الفكر السياسي الحديث، ابتداء

---

(1)- **Jurgan Habermas**, op.cit., pp. 7, 8.

(2)- **Maurice Barbier**, op.cit., p. 1.

(3)- **محمد سبيلا**، الحداثة وما بعد الحداثة (ط1؛ المغرب: دار توبقال، 2000)، ص 64.

من القرن السابع عشر؛ فكر حداثي، نتيجة ظهور مجموعة من المفاهيم الجديدة والتي لم تكن متداولة سابقا، على غرار اللائكية/العَلمانية، المواطن، التعاقد الاجتماعي، المجتمع المدني... » [1].

وعلى ضوء ما سبق قوله، فإن الحداثة السياسية وإن دلت فإنها تدل على عملية حقيقية لتأسيس معايير سياسية جديدة، تنطلق من ما يعتبره هيجل « غياب الوحدة الروحية التي كان يُؤمِنها الوعي الديني وعليه استقلال دائرة المعرفة عن دائرة الإيمان » [2]، لتكتمل الرؤية نفسها في ثنايا النظرية السياسية الحديثة، وذلك في إدراك علاقات جديدة بين الأفراد (المواطنين) داخل الدولة؛ كمؤسسة سياسية، بحيث تقوم هذه المعايير على مبادئ العَلمانية، وأكثر من ذلك، فإن الحداثة السياسية كرست فصل حقيقي بين المجتمع؛ كمجموع الأفراد المكونين له والدولة كمجموعة من المؤسسات والهياكل والقوانين المُجسدة لها، وهو ما يذهب إليه موريس باربيي قائلا في الصدد نفسه : « لا تكفي مبادئ الفصل بين السلطات والاقتراع العام وأسبقية القانون والتعددية الحزبية والحريات العامة...الخ، في التعريف بالحداثة السياسية بشكل ملم ودقيق، لسبب ذاته يجب إعادة تحديد مفاهيم وخصائص الدولة/المدينة في العصر القديم والدولة/المدينة في العصر الحديث (...) وبالتالي فإن الحداثة السياسية تقتضي الفصل بين الدولة كنظام سياسي والمجتمع المدني وكذلك الفصل بين المجال العمومي والمجال الخاص وكذلك الفصل بين المواطن والفرد » [3].

لعل أن العناصر التي يتحدث عنها هيجل وموريس باربيي...وغيرهما، هي التي تسعى العَلمانية تحقيقها من خلال تطبيقاتها السياسية، في إطار نظرية الدولة الحديثة، وهو ما سنحاول دراسته في المطلبين اللاحقين.

صفوة القول، هو أنه وعلى الرغم من مختلف الانتقادات التي قدمت وما تزال تقدم، للحداثة السياسية، خاصة انتقادات ماركس التي يعتبرها ـ كما سبق الإشارة إليه ـ « نشأت نتيجة تطور الرأسمالية وظهور البرجوازية » [4]، وهو الطرح الذي تبناه بعد ذلك جل الماركسيين مما أدى

---

(1)ـ **سعيد بنسعيد**، الإيديولوجية والحداثة (ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص 80.

(2)ـ **محمد سبيلا**، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 32.

(3)- **Maurice Barbier**, op.cit., p. 1-3.

(4)ـ **محمد سبيلا**، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 15.

إلى نقد مفاهيم الحريات الفردية والجماعية، والحق في الملكية والحقوق السياسية والاقتصادية...الخ، وهو الطرح الذي نراه مُبالغ فيه، على اعتبار أن الحداثة السياسية بصفة عامة والعَلمانية بصفة خاصة، خضعت لتطور تاريخي معقد ودقيق منذ بداية تكون دولة المدينة كنظام سياسي، ولن نتوان في القول أن بروز الاشتراكية والشيوعية والبرجوازية وتطور الرأسمالية المتوحشة الظالمة، كان من بين إفرازات تطبيقات الحداثة السياسية وليس العكس.

الحداثة السياسية إذن، لا تمثل في الحقيقة سوى عملية تفكيك الأنظمة الفكرية القديمة البالية، خاصة السياسية منها والتي سيطر عليها اللاهوت السياسي والنظام الأسطوري الرمزي...الخ، ومن ثمة تحويلها إلى أنظمة عقلية وعَلمانية وزمانية، وعلى حد قول محمد سبيلا : « الحداثة السياسية هي السائل المذيب القادر على تحويل وتفكيك المواد وتفتيت الصور التي تميزت بها المجتمعات التقليدية، فلقد عملت على إخراجها من زمنيتها التكرارية الأبدية ومن نرجسيتها إلى زمن كوني مبني على التجدد والتغير » [1]. لتبقى العَلمانية؛ التجلي الرئيسي للحداثة السياسية، وإطار حقيقي يمكن أن يتحقق فيه " العقد الاجتماعي المعاصر" و بدلالات حديثة (سياسية و دينية)، و منه تحقيق ماهية المواطن و المواطنة.

المطلب الثاني: الدولة الحديثة مفهوم، سيرورة وتطور (الإطار العام لتحقيق العَلمانية).

تعتبر العَلمانية، كمشروع سياسي، الصفة الرئيسية التي تتميز بها الدولة الحديثة، بحيث شكلت مبادئ: فصل الدين عن الدولة والحريات الأساسية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان والتسامح والديمقراطية وسيادة الشعب والفصل بين السلطات...وغيرها من المبادئ، أهم المرتكزات التي جسدتها الحداثة السياسية في بناء مفهوم وطبيعة الدولة الحديثة، بمعطياتها وخصائصها المختلفة، مقارنة بالدولة/المدينة القديمة، خاصة الدولة/المدينة اليونانية والرومانية.

بيد أنه، وعلى الرغم من بروز نظرية الدولة الحديثة سواء كمشروع فلسفي له مبادئه ومحدداته أو كتجسيد سياسي خاضع لآليات معينة و محددة، بقيت نظرية الدولة نفسها تواجه العديد من التحديات المعرفية والسياسية، جراء ارتباطها بتطور العديد من المفاهيم على غرار مفهوم السلطة والمواطن والفعل السياسي والحق والواجب...الخ، وهو ما سبق الإشارة إليه في الفصل

(1)- المرجع نفسه، ص 42، 43.

التمهيدي، المبحث الثالث، المطلب الثالث، فكلما تطورت المفاهيم السياسية والعلمية والاجتماعية...الخ، تطورت معها نظرية الدولة ومنه أنماط الأنظمة السياسية، بالإضافة إلى الخصائص التاريخية والثقافية...الخ، التي تفرض نفسها داخل المجتمع والتي تحدد بدورها طبيعة الدولة وتطبيقاتها.

انطلاقا من الطرح السابق ذكره، فإنه يمكن لنا اعتبار مسألة الدولة؛ كطبيعة ومفهوم ونظام، هي المُتغير الذي يتحدد وفق سيرورة الفكر الإنساني، وبالخصوص الفكر السياسي من جهة وطبيعة البنية الاجتماعية وتجلياتها المتعددة من جهة أخرى.

تعتبر إذن، إشكالية الدولة ـ وللأسباب نفسها التي ذكرناها آنفا ـ من بين الموضوعات الحساسة التي أسالت الكثير من الحبر، بحيث أثارت جدلا كبيرا بين فلاسفة وعلماء السياسة والمشرعين في مجال القانون وذلك منذ القديم، فمنهم من حاول وضع أنماط دولة مثالية/ تجريدية، ينطلق منها لتحقيقها واقعيا كما هو الحال عند كل من (لاوتزو وكونفوشيوس وأفلاطون والقديس أوغسطين والفارابي وتوماس مور...الخ) ومنهم من انطلق من الواقع السياسي والاجتماعي للأفراد وبالتالي بناء نظرية للدولة وفق الواقع نفسه(كأرسطو والعديد من فلاسفة الرومان وميكيافيلي وفلاسفة عصر التنوير...الخ،) ومنهم من حاول صياغة نظرية للدولة، انطلاقا من الدين والنصوص السياسية التي يتضمنها على غرار ما فعل (أوغسطين والفارابي...الخ)، أو من اعتمد على النظريات الاقتصادية، في بناء نظرية الدولة، كالدولة الاشتراكية والحالة الشيوعية والدولة الليبرالية...الخ، وهو ما سبق وأن حللناه في الفصل التمهيدي، المبحث الأول، المطلب الثالث.

لذلك حمل مصطلح الدولة العديد من الدلالات والمعاني، فلالاند يعرف الدولة/ Etat في معجمه الفلسفي قائلا:

1ـ الدولة مجتمع منظم ذو حكومة مستقلة، يضطلع بدور شخص معنوي، اعتباري، مميز تجاه المجتمعات المماثلة التي تقيم معها علاقات.

2ـ مجموع الخدمات العامة لأمة من الأمم، وبهذا المعنى فالدولة تقابل المقاطعة، المحافظة، الولاية...الخ، فصناعة الدولة تبقى صناعة الخاصة » [1].

---

(1)ـ **لالاند**، معجم سبق ذكره، المادة: الدولة، ص 306.

أما جاك شوفالي / Jacques Chevallier، فإنه يعرف الدولة في كتابه الذي جاء تحت عنوان الدولة / L’Etat قائلا:

« إن مفهوم الدولة يكتسب في حقيقة الأمر ثلاث دلالات هي:

1- الدولة تدل على شكل/هيكل مجرد ورمزي.

2- الدولة تدل على مجموع الأدوار الخاصة في ممارسة الوظائف والتي تقوم بها المؤسسات/السلطات في المجال العمومي.

3- الدولة تحدد بصفة عامة، نمط من أنماط التنظيم السياسي الذي ظهر بقيام المجتمع الحديث، الذي عرف هو الآخر، توسعا وتقدما كبيرا، شمل تقريبا كل العالم » (1).

أما أحمد زكي بدوي فإنه يعرف الدولة في معجمه قائلا: « (...) الدولة مُجتمع مُنظم يعيش على إقليم معين ويخضع لسيطرة هيئة حاكمة ذات سيادة (...) وتربط بين الأفراد والدولة رابطة سياسية قانونية من حيث أنها تفرض عليهم الولاء لها والخضوع لقوانينها (...) كما تفرض هذه الرابطة على الدولة حماية أرواح وأموال الأفراد وكذلك حقوقهم التي يُقرها لهم الحق الطبيعي والقوانين الوضعية » (2).

المُلاحظ، لمختلف المفاهيم والتعاريف، سواء التي اطلعنا لها أو المقدمة سابقا، حول مصطلح الدولة، اقترانها بالعديد من المفاهيم السياسية كالسلطة والسيادة والحكم/ النظام السياسي والرابطة السياسية والتنظيم والقانون...وغيرها، وهو ما يُؤكد الطرح الذي سبق وأن تبنيناه، و المتمثل في أن كل تغيير وتطور يحصل على مستوى المنظومة المفاهيمية للدولة، يجر معه تغيرا وتطورا لطبيعة الدولة نفسها، ولمختلف العلاقات التي تتضمنها.

تجدر الإشارة هاهنا - وبإلحاح، ونحن نتحدث عن الدولة- إلى الاختلاف الكبير الموجود بين أنماط الدولة، بحيث ينطلق كل نمط من حقائق ومعطيات ومرجعيات خاصة، متعلقة بزمكانية معينة، تحدد طبيعة كل نمط ومنه كل دولة، مقارنة بدولة أخرى ،« فالاختلافات بين طبيعة الدول؛

---

(1)- **Jacques Chevallier**, L’Etat (Paris : Editions Dalloz, 1999), p. 2.

(2)- **أحمد زكي بدوي**، معجم سبق ذكره، المادة: الدولة، ص 408.

يخضع أساسا إلى اختلاف السكان وخصائصهم، والى اختلاف أنماط التنظيم السياسي، الاجتماعي والثقافي...الخ، وكذلك إلى طبيعة المميزات التاريخية والاقتصادية لكل دولة » (1).

كما يَتموضَع الاختلاف، الذي يبدو جليا بين الدولة الحديثة والدولة في القديم في العديد من الأمور، بحيث يُوجد تباين بين طبيعة الدولة-المدينة القديمة والدولة الإقطاعية والمملكة المطلقة والدولة الحديثة، سواء تعلق الأمر بهيكلة مؤسساتها وتسييرها أو في نظامها السياسي والقانوني...الخ، وحتى الدول اليوم، تختلف فيما بينها، باعتبارها غير خاضعة للمعايير نفسها فالدولة العَلمانية/الديمقراطية الغربية، لا تشبه أشكال الدول التي نجدها في أمكنة أخرى، على غرار دول إفريقيا وآسيا ودول الخليج العربي و أمريكا اللاتينية(2).

وعلى ضوء ذلك، فإن تبيان مواطن الاختلاف بين طبيعة الدولة-المدينة القديمة، والدولة أو الدولة-الأمة الحديثة، سيحدد ـ دون أي شك ـ العناصر التي جسدت الحداثة السياسية.

فالدولة التي تميزت بها المراحل التاريخية القديمة، كانت عبارة عن مجموعة من الأفراد المنظمين وفق فئة سياسية أو دينية أو اقتصادية...الخ ،تملك الوسائل التي تسمح بالحفاظ على حياة الأفراد وتسيرها ، « بحيث يخضع الأفراد في الدولة-المدينة القديمة إلى سلطة الحكم على أساس أسبقية الجماعة على الفرد، بمعنى الفرد يتميز بخصائص الجماعة التي ينتمي إليها، دون وجود خصائص الفرد واستقلاليته » (3).

لقد مثلت المدينة اليونانية والرومانية، أحد أبرز أنماط، الدولة-المدينة القديمة، بحيث تميزت بوجد خلط كبير بين التنظيم السياسي والتنظيم الاجتماعي (المجال العمومي والمجال الخاص)، فنتيجة لغياب مجتمع مَدني مُستقل فيها، سيطرت المؤسسات السياسية على كل المجتمع وبالتالي فرض فكرة أسبقية الدولة-المدينة على الفرد، هذا الأخير جُرد فيها من كل حرياته وهو ما يجسده

(1)- **Maurice Barbier**, op.cit., p. 2.

(2)- Ibid., p. 2.

(3)- Ibid., p.3.

أرسطو حين يقول صراحة في كتابه السياسة : « لا يجب على المواطن أن يعتقد أنه ملك لنفسه بل بالعكس، فإنه ملك للمدينة، باعتبار أن كل فرد هو جزء لا يتجزأ من المدينة » (1).

وعلى الشاكلة التي اتخذتها الدولة-المدينة القديمة، تحددت مختلف الأمور التي تتعلق بالفرد، باعتباره حبيس النظام العام الذي فرضته طبيعة الدولة-المدينة نفسها وآليات تسييرها وتنظيمها، وبالتالي ذابت حقوقه وحرياته السياسية الفردية والدينية في نسقها. فحق المواطنة يخضع إلى طبيعة المجتمع والطبقات التي تجسده؛ فالعبيد ليس لهم الحق أن يكونوا مواطنين لأنهم ليسوا أحرارا وينتمون إلى الطبقة السفلى للمجتمع، والحق في التدين، ليس فعل فردي/خاص يتأسس وفق رغبة وإيمان أي فرد، بل طبيعة الدين وفعل التدين يُحددان من طرف الدولة-المدينة، وهو ما يَحرم الفرد من اختيار أو رفض دين أو معتقد معين، وما إعدام سقراط في المدينة اليونانية القديمة لأصدق دليل على ذلك، كما سبق الإشارة إليه في الفصل الثاني، المبحث الأول، المطلب الثاني.

وعلى ضوء كل ما سبق قوله ،يمكن لنا اعتبار أن المدينة القديمة جسدت ، بطبيعتها ومبادئها تلازما كبيرا بين النظام السياسي والنظام الاجتماعي والديني والاقتصادي والثقافي...الخ، فكل صفة فيها هي صفة كلية، قس على ذلك طبيعة النظام والقانون والأوامر والتسيير واللغة والدين...الخ، والتي تشكل الرابطة الشاملة لكل عناصر المدينة. وللأسباب ذاتها، كانت الدولة-المدينة القديمة لا تقوم على تحقيق غاية الفرد، بقدر ما كانت تقوم على المجتمع كغاية كلية، موحدة وشاملة، يكون الفرد فيها محددا وفقا لمؤهلاته الجسدية والنفسية والفكرية التي يتمتع بها والتي تكرس له مكانته داخل الدولة المدينة.

أما الدولة الحديثة، فتختلف جذريا في طبيعتها وخصائصها وآليات تسييرها عن الدولة-المدينة القديمة، بحيث تقوم على أسس جديدة تبرز تجلياتها على مستويات مختلفة؛ السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتشريعية والقانونية...الخ، « فالدولة الحديثة تتجسد على شاكلة جديدة، تقوم أساسا على معطيات حديثة، لأن المجتمع السياسي ينقسم فيها إلى عنصرين مختلفين، فمن جهة نجد الدولة المتعلقة بالمجال السياسي العام ومن جهة أخرى نجد المجتمع الذي يُطلق عليه المجتمع المدني، وعليه فإن هذا التقسيم أعطى ميلاد لمجالين مختلفين، المجال العمومي التابع للدولة والمجال الخاص والمُتعلق بالمجتمع، وهو التقسيم نفسه الحاصل لفرد، فمن جهة هو مواطن

(1)- **Aristote**, op.cit., p. 23.

لأنه عنصر من الدولة المشكلة من عناصر المواطنين ومن جهة أخرى هو فرد خاص ينتمي إلى المجتمع المدني، والمشكل من مجموع الأفراد » [1].

على هذا الأساس، تشكلت أسس: الحريات الفردية والحقوق والواجبات، وفصل الدين عن الدولة وفصل الدولة؛ كنظام سياسي ومجموع مؤسسات عن المجتمع المدني؛ كمجموع من المعاملات والحريات،و فصل السلطات...الخ.

تجدر الإشارة هاهنا، إلى أن مسألة ظهور الدولة الحديثة والقطيعة التي أحدثتها مع خصائص وطبيعة الدولة القديمة، كان راجعا أساسا إلى تجلي وتبلور الأفكار الفلسفية والسياسية الجديدة في المرحلة الحديثة، والتي سبق لنا ودرسناها في الفصول السابقة، فبعدما استمت المرحلة القروسطية بسيطرة فكرة الحق الإلهي؛ والدين كأساس اجتماعي وسياسي، بحيث يكون المرجعية الرئيسية لتحديد طبيعة الحكم والدولة. انتقل الفكر السياسي بصفة عامة والفعل السياسي بصفة خاصة من الفكر القروسطي إلى الفكر الحديث، نتيجة لمختلف المعطيات التاريخية والفكرية والدينية والاقتصادية والعلمية...الخ، التي سبق وأن تطرقنا إليها في الفصول الماضية.

وعليه، أصبحت الدولة الحديثة، إطارا تنظيميا / ضبطيا، يُحافظ على مصالح الأفراد وأرواحهم ويحقق المناخ الملائم لممارسة حقوقهم الفردية والجماعية والسياسية والاقتصادية والعقائدية...الخ وفق القوانين العامة «ولذلك تجلت الدولة الحديثة، من خلال صبغتها القانونية/السياسية المستقلة » [2].

المطلب الثالث: خصائص الدولة الحديثة.

وعلى ضوء ما سبق قوله، يُمكن لنا استخلاص الخصائص التي تتميز بها الدولة الحديثة، بحيث يُمكن لنا الإشارة إلى بعضها والمتمثلة كالآتي:

- تجاوز نظرية الحق الإلهي للملوك واستبدالها بأشكال من العقود الاجتماعية.

---

(1)- **Maurice Barbier**, op.cit., p. 3.

(2)- **Yves Charles Zarka**, op.cit., pp. 93, 94.

ـ تكريس مبدأ الإرادة العامة، كأساس للسيادة والتشريع، بدلا من الاعتماد على حكم الأقلية الأرسطوقراطية (طبقة النبلاء، رجال الدين...الخ،) التي كانت تمثل أصل الحكم(1).

ـ العَلمانية كصفة رئيسية للدولة الحديثة وكأساس فعلي لتحقيق العدالة بين الناس وتجسيد الحقوق السياسية والدينية والاقتصادية للأفراد ومختلف الأقليات، دون سيطرة فئة ما عن أخرى.

ـ ظهور المجتمع المدني، بحيث يتخلى الفرد عن سلطته وحقه الطبيعي، لتحل سلطة اجتماعية مدنية، تسمح بالحفاظ على حقوقه المدنية من جهة والخروج من مختلف الصراعات التي كانت بين الأفراد في الحالة الطبيعية وبالتالي زوال نظريات الحق الطبيعي(2).

ـ ظهور منظومات قانونية ردعية، تعمل على تحقيق النظام العام والحفاظ عليه، على غرار الدستور وقانون العقوبات وقانون الوظيف العمومي وقانون الأسرة والقوانين المنظمة للإدارة والقوانين الأساسية المتعلقة بمختلف أصناف العمل...وغيرها.

ـ الفصل بين السلطات [التشريعية، التنفيذية، القضائية] لتحقيق الانسجام داخل إطار تنظيمي قانوني مهيكل.

ـ وجود الانتخابات والاقتراع العام، الذي يُعتبر أساس تعيين المنتخبين المحليين والنواب وكذلك رئيس الدولة.

ـ بروز مصطلح الدولة-الأمة/ L'Etat Nation والتي تعتبر خاصية الحداثة السياسية بصفة عامة ونظرية الدولة الحديثة(3).

ـ إخضاع النظام السياسي، إلى دراسات علمية واقعية، قائمة على مبادئ السببية والغائية...الخ، لا على مبادئ الصدفة و الجبرية والقدرية.

---

(1)- **Maurice Barbier**, op.cit., p. 75-85.

(2)- **Yves Charles Zarka**, op.cit., p. 86.

(3)- Ibid., p. 93.

ـ الفصل بين ما هو عمومي متعلق بالدولة وما هو خاص متعلق بفرد مُعين أو مجموعة الأفراد، ويكون دور الدولة تنظيمي ضبطي/ Un rôle régulateur.

ـ بروز الفردانية التي تعتبر الصيغة التي تحمي من تذويب الفرد في قالب إيديولوجي عام وشامل في الدولة، باعتبار الظاهرة المدنية اقترنت بمبدأ الفردانية ؛كحق الامتلاك والحق في العمل والحق في الانتخاب والحق في التعبد...الخ.(1).

ـ ظهور القطاع الخاص، سواء كان صناعيا أو فلاحيا أو تجاريا أو خدماتيا ...الخ،وبالتالي وجود علاقة مُتلازمة بين الدولة الحديثة وخصائص الرأسمالية(2).

ـ بروز التجسيدات السياسية للعلمانية، التي اعتمدتها الدولة الحديثة، وتحديدا الدول الغربية منها.

صفوة القول، هو أن تَمفصُل أغلبية المفاهيم والتي تجلت مع بروز الحداثة السياسية، أعطت للحياة اليومية للفرد بصفة عامة ولحياته السياسية بصفة خاصة، تلقائية وليونة أكبر للتعامل مع أفكار العَلمانية والديمقراطية والأحزاب السياسية والحريات الفردية والشخصية والحريات الجماعية وفصل الدين عن الدولة وتجسيده على أساس أنه مجال من مجالات الحياة الدنيوية...الخ، وعليه مثلت الدولة الحديثة وبطابعها القانوني/التنظيمي والسياسي/المؤسساتي القطيعة مع الدولة القديمة وبأشكالها وأنظمتها وأهدافها، وكانت بالتالي الدولة الحديثة محاولة مشروع لتجسيد النظام الذي يحافظ على الفرد، كعنصر أساسي في المجتمع وعلى الدولــــــة كمجموع مواطنين يعيشون في رقعة جغرافية مُحددة، يسعون إلى الحفاظ عليها ككل منظم.

(1)- **Jacques Chevallier**, op.cit., pp. 74, 75.

(2)ـ **عبد الله العروي**، مفهوم الدولة (ط4؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988)، ص 81.

المبحث الثاني: التجربة العَلمانية [اللائكية] الفرنسية.

إن التطور الفكري الذي وصلت إليه فرنسا اليوم، لم يكن وليد الصدفة خاصة فيما يتعلق بالجانب السياسي، بل كل ذلك كان نتيجة عمل كبير أقيم منذ زمن طويل، جراء الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية...الخ، الصعبة، التي عاشتها فرنسا في العصر الوسيط، بحيث انتشر الفساد بسبب هيمنة الغيبيات الدينية والخرافات التي كان يدعو إليها رجال الدين باسم المسيحية، التي من خلالها قيد الإنسان الفرنسي عن التفكير، بالإضافة إلى الحالة الاجتماعية المزرية التي انجرت من فرط سيطرة النظام الإقطاعي من جهة ومن التداعيات التي أفرزتها مختلف المعاملات الاجتماعية التي كانت تقوم على القيم النُسكية والمبادئ الدينية المقدسة من جهة أخرى. هذه الأمور وغيرها، أدت بالفرنسيين إلى تغيير وجهة نظرهم تجاه الدين، وبالتالي ظهرت آراء جديدة، دعت إلى ضرورة فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمانية/السياسية، وهو الفصل الذي دعت فرنسا إليه.

لا يُمكن لأحد اليوم، إنكار الدور الفكري الفعال الذي قامت به الفلسفة الفرنسية لإعلاء العَلمانية وتأسيسها الفلسفي، وهو ما سبق إثباته من خلال التحليلات السابقة، ولعل العَلمانية في فرنسا لم تكن فقط على المستوى الفلسفي، بل تبلورت كمذهب ومشروع سياسي حقيقي، حاول تجسيد الأسس الفلسفية، وهو ما يتجلى في التجربة العَلمانية الفرنسية.

المطلب الأول: العَلمانية في فرنسا قبل ثورة 1789م.

يَتحدث المُفكر الفرنسي المعاصر جاك فريمو/ Jacques Frémeaux في كتابه فرنسا والإسلام: من نابليون إلى ميتران، عن فرنسا قبل 1789م قائلا: « كانت فرنسا "البنت الكبرى للكنيسة" وكان ملكها المسيحي جدا، يرى من واجبه أن يساهم في نشر الإيمان الكاثوليكي أو حماية الكاثوليك وكان الإكليروس الكاثوليكي، أولى الطبقات الثلاث في المملكة، يشكل قوة عقارية وسياسية » [(1)].

(1)- **جاك فريمو**، فرنسا والإسلام: من نابليون إلى ميتران، تر. هاشم صالح (ط1؛ قبرص: دار الأرض للنشر، 1991)، ص 15.

يدفعنا وصف جاك فريمو لفرنسا ما قبل ثورة 1789م، إلى التساؤل عن الكيفية التي من خلالها تمكنت فرنسا الحديثة، التخلص من سيطرة الإكليروس، ومن ثمة دخول الحداثة السياسية وتجسيد العَلمانية كمبدأ أساسي لقيام الجمهورية وأسس: المواطنة وحقوق الإنسان والتسامح وفلسفة الاختلاف والحوار الاجتماعي والديني...الخ.

لقد كان المذهب السياسي الرسمي للحكم في فرنسا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، يتبع سياق النظرية السياسية التي كانت سائدة في عهد الكاردينال ريشيليو، « الذي أسس مبادئ الحكم المطلق بعد أن حارب البروتستانت، وقضى على بعض الامتيازات الإقطاعية، بحيث كانت هذه السيادة المطلقة اللامحدودة للسلطة الملكية مستمدة ـ كما تدعي ـ من الله » (1)، وعليه ولسبب ذاته، كان للملك السلطة المطلقة على الأرض والتي توازي سلطة الله ، وكما سبق لنا وبيناه عن الملك إيفان الرهيب في روسيا، فإن الملك في فرنسا، آنذاك كان يعتبر نفسه أيضا الصورة الحية لله ووكيله على الأرض، وهو ما دفع بالملك لويس السادس عشر/ Louis XVI (1754-1793)، الإعلان في جلسة علنية لبرلمان باريس عام 1766م قائلا : « في شخصي فقط تكمن السلطة العليا، ومن شخصي بالذات تستمد مجالسي وجودها وسلطتها وإلي فقط تعود السلطة التشريعية، بلا شريك أو رقيب » (2).

ففي ظل الظروف السياسية المستبدة، التي كانت فرنسا تعيشها قبل الثورة، برزت إرهاصات التغير في المرحلة ذاتها، إذ ظهرت العديد من الأطراف الفكرية والسياسية التي كانت تنادي بالحد من السلطة الملكية ومنه القضاء على سلطة الكنيسة، وأطلقت بذلك العنان لمجموعة من الأفكار الجديدة والتي حملها عصر التنوير، « أفكار كانت تدور حول الحق الطبيعي، فصل الدين عن الدولة، الحقوق السياسية والاقتصادية والإنسانية للفرد، بالإضافة إلى آراء حول العقد الأصلي، التسامح، الحكم المدني...الخ » (3).

(1)ـ **ف. فولغين**، مرجع سبق ذكره، ص 18.

(2)ـ المقولة مستمدة من كتاب: **فليكس روكان**، الروح الثورية قبل الثورة، تر. حسن حنفي (ط1؛ بيروت: دار النشر، دون تاريخ)، ص 256.

(3)ـ **ف. فولغين**، مرجع سبق ذكره، ص 18.

لقد كانت الفلسفة الفرنسية بمختلف مدارسها الفلسفية والسياسية والاجتماعية والعلمية تعبر عن بروز الفكر اللاديني، الذي ناد به دعاة العقلانية والعَلمانية، بحيث عمل فلاسفة ومصلحي عصر التنوير ـ كما سبق الإشارة إليه في الفصل الثاني، المبحث الرابع، المطلب الأول ـ مع الحركات السياسية النضالية؛ التي ظهرت آنذاك، إلى تجسيد مجتمع قائم على ركائز العَلمانية، وذلك من أجل إحداث القطيعة مع النظام المَلكي والكنسي المستبد من جهة والبحث عن الطريق الحقيقي للوصول إلى السعادة من جهة أخرى.

وأمام تفشي الأفكار السياسية التأملية الهادفة إلى التحرر، دُشنت روح الثورة الفرنسية وعملت على إحداثها.

وبالنظر إلى ما كانت تعيشه فرنسا السياسية قبل الثورة، سواء تعلق الأمر بطبيعة الحكم السائد فيها أو تعلق الأمر بطبيعة المِخيال السياسي، الذي اتسم به المجتمع الفرنسي، فإنه يمكن لنا القول، بأن ولوج الفكر العَلماني، هو بمثابة المُعارضة السياسية للنظام القائم في فرنسا آنذاك.

تبلورت هذه المُعارضة العَلمانية، بعد صراع مرير بين النظريات الفلسفية/ العقلية والعَلمانية والعلمية بالخصوص واللاهوت السياسي، ومر تطورها بخطوات كثيرة، اتخذت من بداياتها السياسية الأولى أشكالا مختلفة، فيعتبر صراع الملك فليب لوبال / Philippe Le Bel (1268-1314م) مع الكنيسة، من بين المحاولات الرائدة التي حاولت تحديد العلاقة بين المملكة والكنيسة، حيث سطر الملك فليب مشروع القضاء على السلطة الإكليريكية، وذلك بإعلان سياسة القاليكانيزم / Gallicanisme والتي تمثل استقلالية الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية عن الدولة[1]، فلقد كانت هذه التجربة، بمثابة المرحلة الأولى نحو تبلور العَلمانية كمشروع سياسي، فاستمرت بعد ذلك المحاولات الرامية إلى تحقيق الفصل بين الدولة والكنيسة، ليظهر بعد ذلك مرسوم نانت عام 1598م، « ويعتبر مرسوم نانت الذي أطلق عام 1598م، مرسوما عَلمانيا، بحيث كان يهدف إلى مراقبة الدولة للتحركات المشبوهة للكنيسة، وكان المرسوم يَنص على فصل الشؤون الدينية عن المسائل السياسية للمملكة، وتجسيد حرية التفكير والاعتقاد »[2]، وعلى الرغم من المدة

(1)- **Jean Baubérote**, Histoire de la laïcité française, p. 8.

(2)- Ibid., p. 8.

القصيرة التي عاشها المرسوم، إلا أنه يُؤكد بوجود دينامية سياسية عَلمانية رافضة للأوضاع المعاشة.

ما يُمكن قوله عن التجربة العَلمانية الفرنسية قبل الثورة، أنها كانت تسعى أكثر إلى بناء علاقة متكافئة القوى بين المملكة والكنيسة، وذلك بسبب القوة التي كانت تتمتع بها الكنيسة، وقدرتها على تعبئة الشارع/الجماهير، ضد النظام الملكي القائم، وما يُؤكد هذا الطرح، هو السياسات التي اتبعتها المملكة الفرنسية آنذاك.

إلا أنه وعلى الرغم من كل هذه السياسات، استطاعت فرنسا مد طريق جديد لترسيخ العَلمانية ومبادئ الحرية والتسامح وفصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية، متخطية بذلك عائقا تطور الفكر الحر وهما الكنيسة والسلطة المطلقة، وبلغت بذلك العَلمانية فلسفيا وسياسيا، مستوى الترسيم مع الثورة الفرنسية ـ وهو ما سبق الحديث عنه في الفصل الثاني، المبحث الرابع، المطلب الثاني ـ لتصبح بعد ذلك فرنسا « البلد الرائد في إيضاح الصلة بين الدين والدولة» [1]، وانهارت بالتالي عبارة « فرنسا كل الكاثوليك التي أرادها لويس الرابع عشر/ Louis XIV (1638-1715م) » [2]، لتدفع الثورة بعجلة التاريخ الفرنسي نحو آفاق جديدة.

المطلب الثاني: العَلمانية في فرنسا بعد ثورة 1789م.

إن انبثاق العَلمانية بالمدلول الفرنسي، كان جليا بعد الثورة الفرنسية وذلك على مختلف المستويات: السياسية والتنظيمية والمدرسية...الخ، بحيث كانت الخطوات الأولى لبروز الثورة، متجهة أساسا نحو تحقيق فعلي لمجتمع سياسي علماني، خاصة مع ظهور فلسفات جديدة على غرار فلسفة التاريخ والفلسفة الوضعية مع دوركايم و أوغست كونت والفلسفة النقدية مع كانط...الخ، فكانت المحاولات الأولى للفصل بين الكنيسة والدولة بعد الثورة ،ترى النور على أيدي ساسة فرنسا بداية من سنة 1791م ، « إذ وبعد ما شعر نواب الجمعية التأسيسية الفرنسية عدم صلاحية الجمعية، أعادوا انتخاب مجلس آخر أطلق عليه "المجلس التشريعي"، الذي كان يظم نوابا يتبنون

(1)- Ibidem.

(2)ـ مقولة مقتبسة من كتاب: **عزيز العظمة**، مرجع سبق ذكره، ص 3.

تصورات راديكالية ومضادة ومناهضة للإكليروس، هذه التصورات عرفت تطورا ورواجا كبيرا بعد ذلك»[1]، ففي ظل الأفكار الجديدة التي حملها هؤلاء النواب، بالإضافة إلى مختلف الأزمات الحاصلة آنذاك في فرنسا بالخصوص الأزمة المالية، عمل الساسة النواب على مسح الميزانية التي كانت مخصصة للعبادات والمؤسسات الدينية، المسح الذي أقره رسميا دستور 1795م، ودون أي شك، فإن هذا القرار الرسمي يحمل في طياته فكرة الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، بحيث كان ينص [الدستور] في إحدى مواده « الجمهورية لا تعترف ولا تمول أي عبادة أو مؤسسة دينية » [2]، وهو النص ذاته الذي أخذ بعين الاعتبار في مختلف التشريعات التي أتت بعد ذلك.

وبالنظر إلى مختلف الدراسات التي أقيمت حول العَلمانية في فرنسا، فإنها تؤكد أن المرحلة التي كنا نتحدث عنها كانت المرحلة بالذات التي أسست لفهم سياسي جديد، متعلق بكيفية تنظيم المؤسسة الدينية لشؤونها، بحيث أجمع أغلب الساسة الفرنسيين بعد الثورة، على وجوب أن تكون الكنيسة مؤسسة مستقلة في تنظيمها وتسييرها وتمويلها، ومحددة في أعمالها ووظائفها، باعتبار أن مجال ممارساتها متعلق فقط، بتنظيم العبادات والطقوس...لا غير، وهي الأمور التي وافق عليها كل من نابليون بونابرت * / Napoléon Bonaparte (1769-1821م) والبابا بي السابع ** Pie VII (1742-1823م) حين وقعا معا على معاهدة السلام/ Concordat عام 1801م، التي كانت تنص على أن الكنيسة والدولة ستعيشان معا، تجربة فصل بينهما، ولمدة سبع سنوات[3].

بغض النظر عن الأسباب التي أدت ببونابرت توقيع هذه المعاهدة مع البابا، فإنه على الرغم من وجود المعاهدة مع البابا، إلا أن الأوضاع بعد ذلك عرفت العديد من الأزمات ـ على شاكلة مقولة سمير أمين التي سبق إيرادها في المبحث الأول ـ والتي شكلت عقبات كبيرة لتجسيد

(1)ـ **أسير سيول**، <u>تاريخ الثورة الفرنسية</u>، تر. جورج الكوني (ط4؛ بيروت: منشورات بحر المتوسط، 1989)، ص 62.

(2)ـ المرج نفسه، ص 61.

* نابليون بونابرت: ملك فرنسا، تميز بتحصيله العسكري بحيث حارب النمسا وإيطاليا في العديد من المرات، أضفى على فرنسا العديد من التغييرات السياسية كإصدار الدستور ومعاهدة مع الكنيسة.

** البابا بي السابع : من أصل ألماني، كان بابا من 1800م حتى وفاته في عام 1823م.

(3)- **Emil Paulat** ‘’ séparation de l’Eglise en France ; de la révolution à 1905, <u>le monde des religions</u> N° 8, (Novembre-Décembre 2004), p. 15.

العَلمانية، بحيث عاش الإكليروس انقسامات كثيرة، خاصة بعد ظهور تيار رافض لمعاهدة 1801م، وبقيت هذه التيارات الرافضة تدافع سريا عن مبادئها وسياساتها، على الرغم من وجود ضغط وقمع، وهي الأعمال السرية التي كان يقوم بها مثلا الكاهن المعاون لمدينة "ليون"، لتبدأ بذلك صراعات داخلية بين رجال الدين بدعوى الانحراف عن مسار الكنيسة من جهة، وخارجية بين رجال الدين والساسة خاصة بعد الأحداث التي عرفتها مدينتي "نانت" و"ليون"، بعد غلق الركح والمدرسة المخصصة لكل من الراهبات والرهبان من جهة أخرى[1].

على الرغم من مختلف الصعوبات التي صاحبت مسار التجسيد السياسي للعَلمانية الفرنسية، يمكن القول عن بونابرت أنه كان رائد أولى محاولة جدية لتكريس الفصل بين الكنيسة والدولة، بعدما طغت النزعة الكلاسيكية للفصل، والتي كانت دائما تسعى إلى إيجاد العلاقة التي تجسد التوازن بين الكنيسة والدولة. وهو ما يتجسد في قوله: « إن الثورة قد انتهت، لهذا يحب إعادة النظام لدولة / الجمهورية وتجسيد قوتها الحقيقية، خاصة تجاه الكنيسة، بحيث كانت الدولة تمول القطاع العمومي، الذي يخدم مجال العبادة داخل المجتمع وفق المعاهدة، غير أن الكنيسة ترى أن هذا التمويل، لا يُمثل سوى اعتراف من الدولة بمصالحها وامتيازاتها وسلطتها، التي أممتها الدولة سابقا، وعليه فإن ما تفكر به الكنيسة هراء » [2].

وفي حقيقة الأمر، الجدال القائم بين الكنيسة بمختلف فروعها والدولة الفرنسية، استمر طويلا إلى أن تم الإعلان عن قيام الجمهورية الفرنسية الثالثة (1870-1940م) أين ألغيت تماما الامتيازات التي كانت الكنيسة تتحصلها من الدولة، خاصة مع ظهور قانون الفصل عام 1905م. وعرفت الجمعيات الدينية هيكلة وتنظيما خاصا بها، لتقتنع الجمهورية الفرنسية الثالثة، بأن الوسيلة الحقيقية التي بها يمكن الوصول إلى بناء مجتمع علماني / لائكي، « متجسدة في فرض مبادئ العَلمانية على كل المؤسسات العمومية : الإدارة والمدارس والمستشفيات والمحاكم...الخ» [3]، ويتحدث جول فيري في هذا الصدد في رسالة بعثها في 5 أكتوبر 1875م قائلا: « هناك عدو واحد ومخيف للجمهورية موجود خارجها إنه الإكليروس، ولكي لا تتربع روح الانحطاط الموجودة فيه

(1)- Ibid., p. 8.

(2)- Ibidem.

(3)- Ibidem.

داخل الجمهورية (...) يجب أن يكون التقدم عَلماني وتكون المؤسسات ذات صبغة علمانية / لائكية، فالدين في شكله وكيانه المؤسساتي مقهور، في حالة ما استوعبنا الدور الكبير الذي يمكن أن يلعبه العِلم في تحديد معالم المستقبل » [1].

ومن بين أهم الإجراءات التي قامت بها الجمهورية الفرنسية الثالثة لعلمنة المؤسسات العمومية وتجسيد مبادئ العَلمانية، يُمكن سرد بعضها كالآتي:

ـ إصدار قوانين متعلقة بالمدرسة والتعليم الديني التي أقرها جول فيري بداية من 1881م[2].

ـ إلغاء القوانين التي تنص على التعليم الديني في المدارس العمومية، كقانون 1838م، الذي ينص على حرية التعليم في المدارس الابتدائية وقانون فالو/ Falloux الصادر عام 1850م،والذي يوافق على التعليم الديني في المؤسسات العليا وقانون لابولاي/ Laboulay الصادر عام 1875م والذي يُوافق على التعليم الديني في المؤسسات الثانوية، واستبدال جل هذه القوانين، بقانون علمنة المؤسسات المدرسية*[3].

ـ إعادة تنظيم أنشطة الجمعيات الدينية.

ـ تحديد طبيعة المعاملات الاجتماعية، وفق قوانين وضعية.

ـ فسخ التعاقدات التي أقامتها الكنيسة مع شركائها الاقتصاديين[4].

كل هذه الإجراءات وأخرى مست المؤسسات العمومية، خاصة المؤسسات التربوية والتي كانت تهدف أساسا إلى بناء شخصية فرنسية متوازنة، ـ وهنا يتبين الذكاء الفرنسي على حسب اعتقادنا ـ شخصية منسجمة مع الأهداف العِلمية التي أرادت الجمهورية تحقيقها وفق مناهج عَلمانية

(1)- **Jean Baubérote et Guy Gauthier et d'autres**, op.cit., p. 53.

(2)- **Henri Pena-Ruiz**, Qu'est-ce que la laïcité ?, p. 145.

* تذهب بعض الدراسات بأن الجزائر (منطقة تيزي وزو بالتحديد) أول الدول التي عرفت عَلمانية التعليم في المرحلة الاستعمارية، بحيث طبقت فرنسا المُستعمرة ذلك في منطقة ثوريث ميمون عام 1886م.

(3)- **Emil Poulat**, op.cit., p. 15.

(4)- Ibid., p. 16.

تساعد على تكريس مبادئ الحرية والتسامح والحوار وتقبل الآخر المختلف والتعايش ومبدأ الاختلاف والاعتماد على العِلم...الخ، وهو ما نجده وضحا في مقولة فرديناند بيسون: «*لا يمكن أبدا إعداد فرد جمهوري بالطريقة نفسها التي يُعد فرد كاثوليكي* » [1].

بيد أن فرنسا الجمهورية لم تعرف فصلا رسميا مؤكدا وفق قوانين واضحة المعالم، بين الكنيسة والدولة، إلا بعد إصدار قانون الفصل عام 1905م، وهو ما فتح آفاقا جديدة للتجسيد السياسي للعَلمانية[2].

فلقد عمل قانون الفصل على تجسيد العَلمانية بأطرها السياسية، بحيث تجاوز هذا القانون عملية المد والجزر الذي كان سائدا تجاه المؤسسة الدينية / السلطة الروحية، واضعا بالتالي حدا لسيطرة الكنيسة وتحديد أنشطتها وممارستها، وذلك من خلال ما كان يحمله قانون 1905م من نصوص علمانية أساسية ومن أهمها:

أ- حرية التفكير: هذا المبدأ يضمن الحرية الفردية التي ظهر مفهومها في الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن، إلا أن حرية التفكير التي كانت عبارة عن مفاهيم ونظريات فلسفية ضُبطت تشريعيا وقانونيا في قانون الفصل بين الكنيسة والدولة الصادر عام 1905م[3].

ب - حرية العبادة: لقد عرف المجتمع الفرنسي قبل الإعلان عن قانون الفصل، أربع عبادات دينية رئيسية وهي الكاثوليكية، والبروتستانتية اللوثرية والكلفانية بالإضافة إلى العبادة اليهودية، وباعتبار هذه العبادات الأكثر ممارسة من قبل الفرنسيين، أصبحت ذات طابع عمومي، إلا أنه ومع ظهور قانون 1905م -القانون الذي كان ينص رسميا على الفصل بين الكنيسة والدولة- تَكرست حرية العبادة، التي وضعت حدا للتبعية السابقة للديانات والعبادات المعترف بها من طرف الدولة[4].

---

(1)- voir : **Jean Baubérote et Guy Gauthier et d'autres**, op.cit., p. 54.

(2)- **Djenan Kart Tager**, « La loi de 1905 », <u>le monde des religions</u>, N° 8 (Novembre-Décembre 2004), p. 18.

(3)- Ibid., p. 18.

(4)- **Jean Baubérote**, <u>Histoire du protestantisme</u>, p. 13.

ج ـ حياد الدولة تجاه الدين: لقد عرفت فرنسا العديد من المشاريع التي كانت تهدف لبناء نظام الفصل وحياد الدولة تجاه الدين قبل ظهور قانون الفصل، على غرار ما حدث في الفترة الممتدة بين (1901-1904م)، أين تبنى البرلمان الفرنسي العديد من القوانين المعارضة للفكر الإكليريكي الذي كان يُمثله مجمع الأساقفة، إلا أن الحياد الحقيقي حمله قانون الفصل في سنة 1905م، الذي كان ينص على عدم تمويل الكنيسة من طرف الدولة، هذه الأخيرة التي لا تعترف بأي دين مهما كانت طبيعته ولا تساند أي تيار ديني أو لا ديني(1).

في ظل هذه المعطيات السياسية والدينية...الخ، التي سادت في فرنسا بعد الثورة، عرفت الساحة السياسية ثلاث تيارات، سعى كل واحد منها إلى تحقيق مشروعه إزاء العَلمانية والدين وهي:

أـ التيار الراديكالي: وهو تبار رافض للدين، كان يُمثله موريس ألارد / Alard Maurice وأندري بيفاني/ André Béfani. (2)

ب ـ التيار الوفاق [Concordat]: وهو التيار الذي كان يدعو إلى الفصل بين الكنيسة والدولة، وسعيه إلى إيجاد صيغ تنظيمية لذلك، ومن أهم ممثليه إميل كومبس(3).

ج ـ التيار الحر: وهذا التيار كان يُمثله مؤسسو الحزب الاشتراكي الفرنسي، الذي تزعمه آنذاك جون جورس / Jean Jaurès (1859-1914م)، الذي كان يعتبر أن الحياد الحقيقي للدولة تجاه الدين، يتم فقط في حالة ما إذا كان هناك منظومة قانونية حقيقية(4).

لقد سارت التجربة السياسية العَلمانية الفرنسية في مسارات مختلفة، جسدتها مختلف الآراء المختلفة والمتناقضة التي سادت في المجتمع الفرنسي الحديث، غير أن هذه المسارات وجدت لنفسها هدفا حقيقيا يتمثل في بناء الشروط التي تساهم في بناء مجتمع حر قائم على مبادئ: الحرية

---

(1)- **Henri Pean-Ruiz**, Qu’est-ce que la laïcité ?, pp. 148, 149.

(2)- **Djenan Kart Tager**, op.cit., p. 19.

(3)- Ibid., p. 19.

(4)- Ibidem.

والتسامح والتعايش الديني والثقافي وتحقيق مبدأ الحوار والاختلاف...الخ، مما كرس مسارا واحدا منذ قانون الفصل الصادر عام 1905م، وهو مسار العَلمانية / اللائكية، الذي عملت مختلف الدساتير على بسطه منذ 1905م.

المطلب الثالث: أزمة العَلمانية أو واقع الديمقراطية التارتوفية*.

لقد شهدت الجمهورية الفرنسية الخامسة، في شهر ديسمبر من عام 2005م الماضي، الذكرى المئوية للإعلان الرسمي عن قانون 1905م، الذي كان ينص على مبد الفصل بين الكنيسة والدولة، هذا القانون الذي خلق العديد من المُستجدات منذ تطبيقه بحيث مست مبادئه مختلف مستويات المجتمع الفرنسي فبرزت جراء ذلك العديد من المدارس والمذاهب الفكرية والسياسية والعلمية...الخ، التي بدلت طبيعة كل من البنية الفكرية التي تكيفت أكثر مع مختلف النظريات التي أفرزها عصر التنوير والبنية الاجتماعية التي أصبحت أكثر دينامية مما كانت عليه سنوات سيطرة الفكر الكنسي الدوغماتي، وإن دل هذا التبدل فإنما يدل على التجسيد السياسي للمبادئ العَلمانية التي حملها الخطاب الفلسفي و السياسي الحديث، « الخطاب الذي ساهم في تأسيس نموذج دولة ونظام سياسي وقوانين أخلاقية جديدة متميزة عن مبادئ العقائد الدينية » (1).

فمنذ تبلور النموذج العَلماني الفرنسي مع صدور قانون 1905م، جرى تجسيد العَلمانية كنظام سياسي، مس مجموع المؤسسات المُشكلة للجمهورية الفرنسية، وتأكدت العَلمانية كركيزة من ركائز الديمقراطية والحداثة السياسية فيها، وذلك في ما جاء في دستور 27 أكتوبر 1946م ـ بعد سنوات عديدة من تطبيق العَلمانية دستوريا في تركيا، وهو ما سنحاول دراسته في مبحث قادم ـ ثم في دستور 1958م « بحيث ورد نص على اللائكية في المادة الثانية من الدستور الفرنسي لعام 1958م، فرنسا جمهورية لائكية (...) تضمن المساواة أمام القانون لكل المواطنين بدون

* تارتيوف: Tartuffe: شخصية من الشخصيات التي استعملها الكاتب الفرنسي موليار/ Molière (1622- 1673م) في إحدى رواياته، ولقد تميزت هذه الشخصية بالكذب والنفاق والحيلة.

(1)ـ **كمال عبد اللطيف**، مرجع سبق ذكره، ص 23.

تفرقة » [1]، وتم بذلك التأكيد الكلي للصبغة اللائكية / العَلمانية للجمهورية الفرنسية، إلا أن ذلك لم يشفع للنموذج الفرنسي، بحيث لازمته العديد من الأزمات طوال القرن الماضي، مما حرك العديد من الأطراف والدراسات إلى نقده بعدما كان يُمثل نموذجا استثنائيا في العالم الحديث والمعاصر.

لقد كانت المُؤشرات الاجتماعية التي سادت في فرنسا في بداية النصف الثاني للقرن الماضي، تبين إمكانية حدوث صراعات جديدة بين الجمهورية والتيارات الدينية المختلفة وذلك نتيجة التناقضات المتعددة الموجودة داخل التركيبة الديموغرافية للمجتمع الفرنسي وهو الأمر الذي تحدثت عنه الكاتبة نتالي لوكا قائلة: « كان المجتمع الفرنسي يتميز بتركيبة اجتماعية مُعقدة، جراء العديد من العوامل على غرار الهجرة، وهو ما ساعد على ظهور أزمة داخل الدولة العَلمانية وهي الأزمة التي صاحبت الأزمات التي خلفها تطبيق قانون 1905م » [2]، وهي المؤشرات التي كانت جلية في ثمانينات القرن العشرين، وذلك بظهور الصراعات الاجتماعية والدينية والعرقية والثقافية...الخ بين مختلف العرقيات المشكلة للمجتمع الفرنسي ، « ففي ثمانينات القرن الماضي، عرفت فرنسا العديد من الصراعات الدينية والثقافية، خاصة بعد تجلي الوجود الإسلامي، كعنصر أساسي في المجتمع الفرنسي، وتأكد الفرنسيون من ذلك بعد المظاهرات التي قام بها العمال المغاربة بسبب أوضاعهم الاجتماعية وتعزز الأمر بعد المظاهرات التي نظمت ضد كتاب "آيات شيطانية" للكاتب سلمان رشدي، ثم بعد ظهور مشكلة الحجاب والتي انفجرت وللمرة الأولى عام 1989م » [3].

لعل أهم المؤشرات التي جسدت أزمة حقيقية داخل النموذج العلماني الفرنسي، هو ظهور أزمة الحجاب ـ الذي يعتبر بالنسبة للجالية المسلمة رمزا دينيا مقدسا ـ بحيث انفجرت قضية الحجاب عند المرآة المسلمة في العام الدراسي 1990/1989م، حين رفض مدير مدرسة فرنسية، دخول ثلاث فتيات إلى قاعة التدريس وهن فاطمة وليلى عشيون و سميرة سعيداني المرتديات للزي

(1)ـ **محمد بوسلطان**، « قواعد حماية حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية » ، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية، العدد 2 (2002)، ص 65.

(2)- **Nathalie Luca**, op.cit, pp. 12, 13.

(3)- Ibid., p. 39.

الإسلامي [الحجاب]، الرفض الذي خلف أزمة حقيقية وعلى أعلى المستويات، حول مسألة احترام الحريات الفردية والجماعية[1]. وعلى الرغم من التأكيد الذي قدمه قرار مجلس الدولة الفرنسي المنعقد في 27 نوفمبر 1989م، كما اصطلح على تسميته بقضية الحجاب في المؤسسات التعليمية الفرنسية[2]، المجلس الذي اعتبر : « أن وضع التلاميذ لبعض العلامات التي يظهرون بموجبها انتماءهم الديني لا يتعارض في حد ذاته مع مبدأ اللائكية، مادام يشكل ممارسة لحرية التعبير وتظاهر باعتقاد ديني » [3]، إلا أن مسألة الرموز الدينية عادت تطفو من جديد على الساحة السياسية والاجتماعية والدينية للمجتمع الفرنسي مع مطلع القرن الحالي، وذلك بعد تجديد المؤسسات الحكومية الرسمية في فرنسا لموقفها إزاء الرموز الدينية وعرضها المفضوح. وهو الأمر الذي أدى إلى ظهور القانون الفرنسي الذي يمنع الرموز والشعارات الدينية في المؤسسات العمومية الرسمية الصادر عام 2004م[4].

لتوضيح أكثر موقف الساسة الفرنسيين تجاه هذا القانون، يمكن لنا الاستعانة بمقولة الرئيس الفرنسي الحالي نيكولا ساركوزي: « إن ارتداء الزي الإسلامي في المدارس الفرنسية هو اعتداء على اللائكية التي هي رمز من رموز الدولة الفرنسية، وليس لفرنسا أي مشكل مع المسلمين، سواء الفرنسيين أو المهاجرين، باعتبار أن القانون نفسه طبق على اليهود والمسيحيين فيما يخص مسألة الرموز الدينية » [5].

ومن بين السلبيات التي أحدثها قانون منع الرموز الدينية في المؤسسات الرسمية الوطنية الفرنسية، هي تلك المعانات الكبيرة التي تعيشها مختلف الجاليات الدينية التي يتشكل بها النسيج الاجتماعي الفرنسي، فيما يتعلق بحرية الدين وممارستها لعباداتها وطقوسها، وبالخصوص الجالية

---

(1)- **السعدي الزيان**، الإسلام في أوربا (بدون طبعة، بيروت: دار الحكمة، 1992)، ص 22.

(2)- **محمد بوسلطان**، مرجع سبق ذكره، ص 66.

(3)- المرجع نفسه، ص 66.

(4)- Journal El Watan (Quotidien Algérien) 4005, 6 Avril 2005, p. 24.

(5)- **Henri Tincq**, « voile, deuxième acte », <u>le monde des religions</u>, N° 7 (Septembre-Octobre 2004), p. 7.

الإسلامية ونتيجة لخصوصية الدين الإسلامي وطقوسه وشعائره كالحجاب وذبح الأضحية في عيد الأضحى وأكل اللحم الحلال وصوم رمضان...الخ.

ونحن بصدد الحديث عن أزمة العَلمانية وكتابة هذه الأسطر، تطفو حاليا على السطح قضية الطفل إسلام من الأصول الجزائرية، الذي رُفضت مشاركته في إحدى الحصص التلفزيونية لقناة فرنسية، بسبب أنه يحمل اسم إسلام، الاسم الذي يراه مدير القناة التلفزيونية، رمزا دينيا[(1)]. وهو الرفض الذي نعتقد ـ وبكل موضوعية ـ أنه عشوائي ولا مسؤول، لأن العَلمانية، ليست بآلة اقصائية، بقدر ما هي فلسفة إنسانية تحافظ على حقوق الأفراد والجماعات مهما كانت أسماؤهم أو انتماءاتهم الدينية والعرقية...الخ، بمعنى ربط العَلمانية ببداية اللحظة الإنسانية المحضة.

لعل أزمة العَلمانية الفرنسية وإن تجسدت فإنها تتجسد، انطلاقا من المكبوت النفسي القديم الذي ما يزال يَحمله الفرنسيون تجاه بعض الجاليات، وأولها الجالية المسلمة والمركبات النفسية الساعية إلى تَقييس العَلمانية على مقاسهم، وما فكرة الإدماج/ l'Intégration داخل المجتمع سوى محاولة الهروب إلى الأمام، ما دامت المكبوتات والمركبات النفسية للعديد من الساسة والمواطنين الفرنسيين، هي التي أسست لظاهرة فوبيا الإسلام/ Islamophobie.

ومن بين الأسباب التي استنبطناها من خلال اطلاعاتنا المختلفة والتي أدت إلى تجذر الأزمة في النموذج العَلماني الفرنسي، يُمكن لنا الإشارة إلى بعضها فيما يلي:

أـ الهجرة: إن مشكلة الصراعات الناجمة بين مختلف الجاليات المتعددة الثقافات والديانات في فرنسا، كانت ولمدة طويلة، مشكلة مُهمَلة من طرف الساسة، باعتبار أن هؤلاء أنفسهم كانوا يشجعون الهجرة ويستثمرون فيها اقتصاديا. إلا أن الوضعية تغيرت مع أواخر القرن الماضي، حيث استشعر النظام الفرنسي الآثار التي خلفتها الهجرة في تحديد طبيعة المجتمع الفرنسي ومساره الديموغرافي.

---

(1)- Journal LE JEUNE INDEPENDANT, Quotidien algérien, 3019, 17 Avril 2008, p. 3.

فلقد كانت الهجرة الكبيرة التي عرفتها فرنسا منذ بدايات القرن العشرين، والآتية من إفريقيا الشمالية بالخصوص وأوربا الشرقية وأمريكا اللاتينية...الخ،وبأعداد كبيرة جدا، المجال الذي سمح بتشكل أقليات دينية(1).

وبالنظر إلى الإحصائيات التي تقدمها بعض الدراسات فإن عدد أفراد الجالية المسلمة مثلا في فرنسا مُقدر بأكثر من ستة ملايين شخص، وعليه تعتبر فرنسا أكبر دولة أوربية في تعداد المسلمين وأغلبهم من الجزائر والمغرب.

وعليه، وأمام التدفق الكبير للمهاجرين نحو فرنسا أدى الأمر في تشكيل عناصر ثقافية ودينية واجتماعية...الخ جديدة، مما أدى وعلى حد قول جاك فريمو: « بالمجتمع الفرنسي اليوم ومع بداية القرن الواحد والعشرين، يعيش الجيل الثالث للهجرة » (2)، وهو ما ساهم في ظهور العديد من المشاكل والصراعات سواء داخل الجالية الواحدة التي أصبح أبناءها يحملون المواطنة الفرنسية ومطالبتهم بحقوقهم كمواطنين فرنسيين أو فيما بين الجاليات والطوائف الدينية التي عاشت وما تزال تعيش صراعات كثيرة ومتعددة (الجالية المسيحية والمسلمة واليهودية والفرنسيون الأصوليون الذين ينتمون إلى التيارات المحافظة خاصة التيار الوطني الراديكالي الذي يقوده المناهض للمهاجرين جون ماري لوبان).

لم تكن السياسات الجديدة التي تقوم بها فرنسا حاليا، تجاه مسألة الهجرة، من خلال ما أطلق عليه "الهجرة المنتقاة"، سوى رد فعل لتلك المشاكل والصراعات التي تعيشها حاليا، خاصة بعد الأحداث التي عاشتها فرنسا في نهاية سنة 2005م، أو ما يطلق عليه بأحداث الضواحي.

ب ـ التقارب المسيحي ـ اليهودي: لقد حملت مُختلف الأنظمة السياسية للجمهوريات الفرنسية المختلفة شعور التقارب مع اليهود - وعلى حد اعتقادنا فإن الشعور نفسه حمله حتى اليسار الفرنسي - وذلك على الرغم من الطابع العَلماني المُكرس منذ مطلع القرن الماضي، بحيث نلاحظ أن السياسة الفرنسية الخارجية تعتمد على اختيارات إستراتيجية، من خلال المواقف المساندة لإسرائيل في صراعها مع فلسطين وبعض الدول العربية وإن مثلت هذه المواقف فإنها تمثل، وكما

(1)ـ **جاك فريمو**، مرجع سبق ذكره، ص 277.

(2)ـ نفس المرجع، ص 277.

سبق قوله، مركبات نقص تعيشها فرنسا، نتيجة لعناصر قائمة ومُبطنَة، أفرزتها مرتكزات تاريخية، للتقارب المسيحي ـ اليهودي، ويكفي لنا دراسة وتحليل خطابات الرئيس الفرنسي الحالي نيكولا ساركوزي، ودعمه لليهود والمشروع الصهيوني وللقوة الرأسمالية العالمية المتوحشة التي تسيرها سياسات اللوبي اليهودي، بالإضافة إلى مُساندته للأنظمة الديكتاتورية الحاكمة في العديد من دول العالم الثالث.

ج ـ تحول مسار العَلمانية: فبعدما كان مسار العَلمانية يهدف إلى تحقيق الحقوق والحريات الفردية والجماعية، وفق قوانين تسمح لكل فرد ومواطن ممارستها، بما فيها حرية العبادة والاعتقاد، انتقل وتحول إلى مسار مناهض للدين والحقوق التي كان يتمتع بها الفرد في أداء طقوسه الدينية والتعبدية.

ونحن نعتقد أن هذا التحويل، أخذ بداياته في فرض سياسة الاندماج وفق معايير وأحكام قيمية مسبقة لم تأخذ بعين الاعتبار الطبائع العرقية والجنسية والثقافية والدينية واللغوية...الخ.

د ـ بروز الرأسمالية المتوحشة: والتي بسطت في المجتمع الفرنسي، عناصر الاستهلاك الكبير واستغلال العمال والطاقات البشرية خاصة المهاجرين واللاتكافؤ الاجتماعي...الخ.

ه ـ تصاعد الموجات الوطنية المتطرفة: الحاملة لشعار فرنسا للفرنسيين الحقيقيين وهو ما حرك تنامي العنصرية ضد الأجانب/La xénophobe.

هذه الأسباب المذكورة وأخرى، كانت ـ وعلى حسب اعتقادنا ـ المُحرك الفعلي لمختلف الأزمات التي عاشتها التجربة العَلمانية الفرنسية.

وصفوة القول، هو أن التجربة العَلمانية الفرنسية قد جسدت في تطبيقاتها السياسية العديد من المبادئ التي أسِست عليها فلسفيا، على غرار فصل الدين عن الدولة وحياد الدولة تجاه أي معتقد ودين، وبسط حقوق الإنسان ومبادئ الحداثة السياسية في هيكلة وتنظيم الدولة...الخ، إلا أن الأزمات الكثيرة التي عاشتها العَلمانية/اللائكية في المجتمع الفرنسي خاصة فيما يتعلق بالحريات الدينية والرموز والشعارات العقائدية شكلت نقاط ضعف حالت دون التجسيد الحقيقي والفعلي، وهو الأمر الذي تفطن له حتى الساسة الفرنسيون، و ما تعيين الرئيس الفرنسي السابق جاك شيراك/ Jacques Chirac للجنة خاصة للبحث عن حلول للخروج من أزمات اللائكية، يترأسها برنار

ستازي والمتشكل من عشرين شخصية فكرية وسياسية وعلمية فرنسية مرموقة، لا أحسن دليل على ذلك[1]. مثله مثل التصريحات التي صرح بها الرئيس الفرنسي الحالي في هذه الصائفة والتي تزامنت مع زيارة البابا بينيديت السادس عشر، التصريحات التي تطرقت إلى الحديث عن اللائكية لكن بمفهوم جديد ألا وهو اللائكية الإيجابية/ une laïcité positive، لتبقى العَلمانية الفرنسية، إحدى التجارب التي حاولت ساعية تحقيق النظام الذي ساهم في بسط علاقة جديدة بين الدولة و الكنيسة، وبين الإنسان والعالم، وبين المواطن والدولة، وبين الحق و الواجب...الخ.

(1)- **B.L et E.C**, « La laïcité face à l'Islam », ''L'expresse International'', N^0 2724 (septembre 2003), p. 50.

المبحث الثالث: التجربة العَلمانية الأنجلوساكسونية.

تعتبر التجربة العَلمانية، وبالمعنى الذي يقابل المفهوم الإنجليزي/ Sécularisation، التجربة التي تعيشها العديد من الدول الأنجلوساكسونية منذ بدايات القرن الماضي، بحيث يعبر المفهوم العلماني الانجليزي عن العلاقة التي تحدد الجانب الروحي/الديني والجانب الزماني/الدنيوي. ومقارنة بالمفهوم الفرنسي، فإن هذا المفهوم يتجلى كثيرا في التجربة الألمانية والتجربة الأنجلوساكسونية (انجلترا وأمريكا بالخصوص)، حيث سادت البروتستانتية. وكما سبق الإشارة إليه في الفصل الأول، المبحث الأول، المطلب الأول، لا يختلف كثيرا المعنى الانجليزي عن المعنى الفرنسي، فإذا كان هذا الأخير يقوم على إقصاء أية سلطة للكنيسة وفي مختلف المستويات فإن مقابله الانجليزي/ الأنجلوساكسوني، يعني في ظاهره بداية ضعف الروح الدينية في المجتمع وتراجع مكانة الاهتمامات فيه.

إن طبيعة كل مجتمع ومميزاته السياسية والاجتماعية والثقافية والتاريخية...الخ ، عامل من العوامل الأساسية التي تحدد طبيعة العَلمانية وآليات تطبيقها، وهو ما رأيناه آنفا حينما تحدثنا عن التجربة الفرنسية، وما سنحاول تبيانه في هذا المبحث، من خلال دراسة التجربة الأنجلوساكسونية.

المطلب الأول: التجربة العَلمانية الانجليزية.

شهدت مسألة التطور السياسي للدولة علاقة بالغة التشابك والتعقيد بين الدولة ككيان سياسي اجتماعي واقتصادي وتشريعي...الخ، والمؤسسة الدينية القائمة بدورها على تعاليم ومبادئ التي أريد لها أن تكون قوانين إيديولوجية ونفسية، تُحدد مكانة الدولة ذاتها، وهذا ما يفسر في حقيقة الأمر، لجوء العديد من الدول الأوربية إلى التمسك بالدين وبالمؤسسة الدينية على الرغم من انتشار الحداثة بصفة عامة والحداثة السياسية بصفة خاصة. ولعل المملكة البريطانية أحسن دليل على ذلك.

تبدو إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي في انجلترا أكثر خطورة مما تبدو عليه في البلدان الأخرى التي تتميز بتعدد الأديان والمذاهب، وذلك لأن المجتمع الانجليزي كثيرا ما يرجع إلى الموروث الديني، لاسيما أن ذلك الموروث يحمل التاريخ القدسي والديني لها، ويفرض

في الآن نفسه طريقا أحاديُ البعد موجه أساسا إلى المسيحية وبالتحديد إلى المذهب البروتستانتي (الكنيسة الأنجليكانية هي الكنيسة الرسمية في انجلترا)، وكرس هذا البعد دحض مبدأ حياد الدولة تجاه الدين، ولعل ما تعيشه الجاليات المسلمة أو المذاهب الإلحادية وغيرها من الأقليات الدينية في المجتمع الانجليزي لأكبر دليل على التوجه المسيحي لهذه المجتمعات.

إن الحديث عن إشكالية الدين والدولة في انجلترا، يدفعنا بالضرورة إلى إثارة أربعة محاور، كانت ولا تزال ـ وعلى حسب اعتقادنا ـ تشكل جدلا حول العَلمانية في انجلترا، وهي كالتالي :

1. مسألة عَلمانية الدولة وإلغاء إمكانية دعم المؤسسة الدينية من قبل الدولة/المملكة.

2. مبدأ فصل المؤسسات الدينية عن الدولة/المملكة والقوانين التي تشرع لها، مع إقرار مبدأ مساواة تلك المؤسسات مع القانون العام (على اعتبار أن الكنيسة الرسمية في انجلترا هي الكنيسة الأنجليكانية).

3. مسألة الصلاحيات التي تمتلكها المملكة في تسييرها الكنيسة الرسمية؛ فملكة انجلترا هي رئيسة الكنيسة الانجليزية الرسمية، ورئيس الوزراء هو الذي يختار بطريارك الكنيسة نفسها، بعد قبول وموافقة الملك أو الملكة.

4. قضية الأقليات الدينية المتعددة الثقافات، التي ما تزال تطالب بحقوقها: الحريات الفردية والشخصية، وممارسة العقائد والطقوس، ونظرته حول مسألة الإدماج...الخ).

تجدر بنا -ونحن في سياق الحديث عن هذه المحاور- الإشارة ، أن مختلف الآراء والدراسات التي تقوم بها الجامعات البريطانية حاليا تندرج أساسا في محاولاتهم لفهم طبيعة النموذج العَلماني الانجليزي، وبالتالي تجاوز العراقيل المختلفة التي ما تزال تشهدها إلى يومنا هذا.

لا يُمكن لأحد اليوم نكران، أن مسألة تنظيم العلاقة بين الدين والدولة كانت من الركائز الأساسية التي ساهمت الفلسفة الانجليزية؛ بداية من الأعمال التي قام بها روجي بيكون / Roger Bacon وفرنسيس بيكون ودافيد هيوم وجون لوك... وغيرهم، هذه الآراء ساهمت وبشكل كبير في التأسيس الفلسفي للمذهب العَلماني، وأكثر من ذلك تعتبر انجلترا من البلدان التي كانت في نهاية القرن السادس عشر قبلة لمختلف الفلاسفة والمفكرين الذين اعتبروها رائدة في مسألة تكريس

الحريات الفردية والحقوق الجماعية والفكر العقلاني والعلمي. كيف لا؟ وانجلترا هي التي جسدت مبدأ الملك المُستنير.

إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه هاهنا، هو انه على الرغم من أن تاريخ انجلترا حافل بالمذاهب التي حاولت القضاء على الموروث الديني والتجليات اللاهوتية التي يحملها الخطاب الفكري والسياسي فيها، إلا أن هذا الأخير ما تزال المرجعية الدينية أساسا في قيامه، فإلى أي حد يمكن أن تساعد هذه الحالة المزدوجة بين القانون الوضعي والمرجعية الدينية في المجتمع الانجليزي، في تسهيل حياته اليومية وتطوير وضعيته السياسية والاجتماعية والنفسية بالخصوص؟

مما لا شك فيه، أن الأشخاص الذي تفوق أعمارهم خمسين عاما في المملكة المتحدة نشؤوا وترعرعوا في بلد مسيحي، فلقد كان البريطانيون يتبنون كثيرا القيم والتقاليد المسيحية في الماضي، غير أن أهم التغيرات التي حدثت في حياتهم على حد تعبير السير سيريل تاونسيند / Sir Siril Townsined قائلا: « ربما يتفاجأ الجميع في بريطانيا، في النصف الثاني من القرن الماضي، للتراجع الكبير الذي عرفته المسيحية. إلا أن الواقع يُؤكد على أن الرموز الدينية ما تزال قائمة وموجودة في مقدمتها الكنيسة الرسمية التي ترأسها الملكة ووجود كبيري الأساقفة وأربعة وعشرين من اللوردات الروحانيين في مجلس اللوردات (...) غير انه يمكن القول، وبكل صدق، إن المملكة المتحدة في عام 2008 م ،صارت أمة عَلمانية إلى حد كبير » [1].

وهو الطرح نفسه، الذي تبنته الصحَفية والمفكرة البريطانية روث جليدهيل/ Roth Djlidehil المتخصصة في الشؤون الدينية في صحيفة التايمز/ The Times، حيث كتبت تقول في إحدى مقالاتها :« إن الذهاب إلى الكنيسة في بريطانية يشهد تراجعا سريعا جدا، إلى درجة أن الأشخاص الذين يرتادون الكنيسة بشكل منتظم يصبحون أقل من الذين يذهبون إلى المساجد في غضون جيل » [2]، وتابعت جليدهيل قائلة: « إن التراجع من ال 4 ملايين شخص الذين يذهبون حاليا إلى الكنيسة مرة على الأقل في الشهر، يعني أن كنيسة انجلترا والكاثوليكية والطوائف المسيحية الأخرى ستصبح غير قادرة على الاستمرار من الناحية المالية، بحيث سيؤدي ذلك

---

(1)- **Sir Siril Townsined**, ‘’ La Grande Bretagne face à son avenir’’, International Expresse 351 (Mars 2001), p. 3.

(2)- Ibid., p. 4.

إلى التراجع في بنيتها التحتية، بالمقابل، فإن عدد المسلمين المتدينين سيرتفع من نحو مليون شخص إلى 1,96 مليون شخص عام 2035م، مما يجعلنا نعتبر أن القوانين العَلمانية التي كرستها بريطانيا ستسمح أكثر الحفاظ على الحقوق التي تطالب بها الجاليات الإسلامية و غير المسيحية بصفة عامة » [(1)].

نعتقد كل الاعتقاد، أن ما ذهبت إليه روث جليدهيل هي حقيقة نعتبرها مُرة، على اعتبار أن تنامي الأصولية الدينية الإسلامية، خارج قواعدها الأصلية (الأراضي الإسلامية) قد كانت منطلقاتها من الأراضي البريطانية، بحيث استغلت هذه الأصوليات القوانين العَلمانية البريطانية التي ساعدت على القيام بنشاطاتها المتعددة، والتي سمحت لها ببناء مشاريعها الأصولية. فلا يمكن لأحد اليوم أن ينفي أن الجماعات الإرهابية التي عرفتها الجزائر مثلا، كانت معاقلها التنظيرية والتمويلية واللوجستيكية منطلقة أساسا من بريطانيا، التي تعد من بين المعاقل/القواعد الخارجية لها.

إن الحديث عن التجربة العَلمانية الانجليزية، يقودنا إلى الحديث عن السياسة التي ينتهجها الساسة البريطانيين، بحيث أن الوزراء في الحكومة البريطانية يميلون كثيرا إلى الدفاع عن العَلمانية الديمقراطية ذات التقاليد المسيحية. وما يُذكر في السياق ذاته أن رئيس الوزراء السابق توني بلير/ Tony Blair ذو الميول الدينية ـ أصبح كاثوليكيا بعد استقالته من منصبه ـ كان دائما ينتهج سياسة التسامح مع التيارات الدينية، وهو ما يقوم به رئيس الوزراء الحالي جوردون براون / Gordon Brown - الذي نشأ هو الآخر في بيئة دينية- سواء كان ذلك على المستوى الداخلي؛ عن طريق تشجيع الكنيسة الرسمية أو على المستوى الخارجي الذي يظهر جليا في منظورها حول العديد من القضايا على غرار قضية فلسطين، أو في دفاعها عن المحور اليهودي/المسيحي، أو في دعمها للأنظمة الديكتاتورية ذات النزعات الليبرالية في دول العالم الثالث...الخ، والواقع أن العديد من الأحزاب السياسية والمنظمات غير الحكومية تدافع اليوم عن مبدأ بريطانيا متنوعة الثقافات أمام تنامي مبدأ بريطانيا العَلمانية المسيحية.

صفوة القول، يتبين لنا من خلال التجربة العَلمانية الانجليزية، أنه بالرغم من التاريخ العِلمي والفِكري والسياسي الذي شهدته انجلترا الحديثة، ودفاعها الكبير عن حقوق الإنسان، إلا أن هذه

(1)- Ibidem.

التجربة وقعت وسط ثنائية الديني والعَلماني، ومقارنة بالتجربة العَلمانية/اللائكية الفرنسية، فإن العَلمانية الأنجلوساكسونية قد تبنت مبدأ الوسطية في تطبيقها للمبادئ المختلفة التي تقوم عليها العَلمانية، وذلك للحفاظ على التقاليد التاريخية والثقافية و الدينية البريطانية من جهة، والابتعاد عن الراديكالية العَلمانية من جهة أخرى.« ولعل ردود الأفعال الأخيرة إزاء تصريحات أسقف الكنيسة الانجليكانية روان ويليامز / Rouanne Williams حول قانون الشريعة الإسلامية، أحسن دليل للمواقف التي تبنتها القوى السياسية الرسمية وغير الرسمية تجاه العَلمانية » [1].

المطلب الثاني: التجربة العَلمانية الأمريكية.

لم يكن أحد يتصور، بأن المركزية الأوربية التي تأسست على أنقاض الفلسفة اليونانية والدولة الرومانية، ستتحول إلى قارة أخرى تستخدمها لمصالحها الخاصة، وفي الآن نفسه لم يكن أحد يتصور أن هذه القارة الجديدة التي فتحها كريستوف كولومبس / Christophe Colomb (1451-1506م) والتي أطلق عليها اسم أمريكا ستستقطب المركزية الجديدة والتي حلت محل المركزية الأوربية التي دامت لعدة قرون.

إن فعل اكتشاف أمريكا من قبل كولومبس ، « هو فعل الاكتشاف الذي أعلن عن ولادة الغرب الحديث والذي أسس هويته الجديدة، وليس أفضل من تاريخ هذا الفعل الذي يوافق عام 1492م، تاريخا يعلن بداية للعصر الحديث؛ فاعتبارا من هذه اللحظة سيعيش الغرب زمنا آخرا، فلقد انكمش العالم وصار صغيرا، كما صار ميدانا يجرب فيه الغرب أفعالهم وممارساتهم حسب ما تقتضيه مصالحهم » [2].

تجدر بنا الإشارة هاهنا، وقبل الخوض في الحديث عن مسألة العَلمانية الأمريكية إلى نقطة نراها جد مهمة وهي كالتالي؛ إذا كانت الدواعي الظاهرية التي أدت بكريستوف كولومبس إلى اكتشاف الأمريكيتين، هو سعيه اللامحدود للمال والثراء. كيف لا؟ وهو الذي أغرى الملك

(1)- **محمد حامد**، "أسقف كانتربري وجه ضربة للعلمانية"، مقال منشور على الانترنيت أنظر:

www.islamonligne.net

(2)- **عبد الله إبراهيم**، مرجع سبق ذكره، ص 243.

الإسباني الذي مول مشروعه، وطاقم البحارة الذي رافقه في الرحلة. إلا أن كريستوف كولومبس عَبر في الكثير من الأحيان بأن ميولاته الدينية هي التي دفعته للقيام بالاكتشاف. بحيث كتب في مذكراته قائلا:« يعلم ربنا حق العلم، أنني لا أتحمل هذه المعاناة لكي أحقق الثراء المالي والنفسي، لأنني أعرف عن يقين أن كل شيء في هذا الزمن زائل، إلا ما يُجري عمله لوجه الرب » (1). تدفعنا هذه الازدواجية التي قام عليها فعل اكتشاف أمريكا؛ الازدواجية المبنية على البحث عن المال والثراء من جهة والدوافع الدينية من جهة أخرى، إلى ربطها بالصورة الحديثة والمعاصرة لأمريكا، والتي وإن تأسست فإنها مُتأسسة وفق الازدواجية الأولى الآنفة الذكر ـ فالصورة المعاصرة لأمريكا تقوم على ازدواجية الليبرالية (المال) والبروتستانتية (الدين) التي يعود أصلها إلى دواعي الاكتشاف نفسه ـ .

إن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق، هو كيف استطاعت الولايات المتحدة الأمريكية على بناء النموذج العَلماني، في ظل وجود هذه الازدواجية (الدين والمال)؟

إن طرح هذا السؤال وبهذه الكيفية، يضع النموذج العَلماني الأمريكي أمام مُساءلة تاريخية، تكشف الآليات التي بها تأسست من جهة واللامفكر فيه (الخفي) الذي يتضمنه الخطاب العَلماني الأمريكي من جهة أخرى.

تعتبر مسألة فصل الدين عن الدولة مَسألة جديدة نسبيا في الولايات المتحدة الأمريكية، فنجاح عصر التنوير والثورة الفلسفية العَلمانية الأوربية، حمس الإنسان الأمريكي للبحث عن أساس عقلاني غير ديني للقوانين التي تحكمه، معتبرا بذلك الدين مسألة فردية وشخصية، بحيث تعتبر الولايات المتحدة الأمريكية من بين أولى الدول التي تأثرت بتداعيات الفلسفة العَلمانية والتغيرات التي حصلت في فرنسا وانجلترا، وهو في حقيقة الأمر ما أدى إلى قيام الثورة الأمريكية الممتدة بين 1776 و 1783م، التي صاحبها إعلان الاستقلال في 4 جويلية 1776م و هي الثورة التي كانت بمثابة البداية الأولى في تأسيس النموذج العَلمانية الأمريكي.

لقد قامت أول ثلاثة عشر مُستعمرة في الولايات المتحدة الأمريكية على أيدي من يسمونهم المتطهرين / Les Puritains، الذين فروا من الاضطهاد الديني الذي كانت تعيشه أوربا، فلقد

(1)- المرجع نفسه، ص 244.

غرس هؤلاء المتطهرين الفضيلة والدين في المجتمع وفي الآن نفسه مبادئ الحرية الدينية وحقوق الأفراد في الملكية وهي المبادئ التي أسست معالم الديمقراطية العَلمانية الأمريكية الحديثة[1].

يتحدث المفكر والمؤرخ الفرنسي أليكسي دي توكفيل عن الولايات المتحدة الأمريكية في كتابه الديمقراطية في أمريكا قائلا: « إن الجزء الكبير لأمريكا الانجليزية كانت مسيرة من طرف أناس كانوا سابقا تحت سيطرة الكنيسة والبابا، ولم يكونوا في أمريكا تحت رقابة أي سلطة دينية، الأمر الذي جعلهم يعمدون إلى بناء عالم مشترك تكون فيه المسيحية ـ التي لا يمكن لي القول عنها أكثر من أنهاـ ديمقراطية وجمهورية » [2].

لقد ابتكرت المستعمرات المشكلة أساسا من هؤلاء المتطهرين الذي تعود أصولهم إلى اسبانيا وانجلترا والبرتغال والنمسا وبلجيكا وايرلندا...وغيرها، العديد من الحلول التي حاولت إحداث توازن بين الدين والسلطة والتي كانت النواة الأولى للولايات المتحدة الأمريكية بعد الثورة، التي ساهمت في بناء النسق العَلماني الأمريكي، ويتحدث دي توكفيل عن الإشكالية التي يطرحها العديد من المفكرين والفلاسفة حول المفارقة التي اكتنفها تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية قائلا : « أمريكا هي البلد الوحيد، الذي فيه نحضر إلى تطور طبيعي وهادئ في المجتمع، وأين يمكن أن نحدد التأثير الممارس لنقطة الانطلاق على مستقبل الولايات » [3].

يُعتبر الرئيس توماس جيفرسون / Thomas Jefferson* (1743-1826م)، أول من أشار إلى جدار الفصل بين الدين والدولة في رسائله المتبادلة مع الرئيس جيمس ميديسون/ James Madison(1751-1836م)، وأكد ذلك في صياغته لإعلان الاستقلال ـ على الرغم من أن العَلمانية في الولايات المتحدة الأمريكية بعد 1776م ،عرفت تطورا بطيئا وتدريجيا بحيث

(1)- **Jean Jacques Livry**,''De la mythologie grecque à la mythologie américaine'', Le Monde Des Religions N° 9 (Janvier/Février 2003), p. 15.

(2)- **Tocqueville**, op.cit., pp. 31, 32.

(3)- Ibid., p. 30.

* أهم المشاركين في صياغة إعلان الاستقلال وثالث رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية.

استغرق الأمر سنوات عديدة، قبل التوصل إلى إجماع وطني حول الحدود الفاصلة بين الدين والدولة، بمعنى؛ حتى التعديل الدستوري 1868م -.

وقبل الإعلان الرسمي عن تبني العَلمانية في الولايات المتحدة الأمريكية، عرفت هذه الأخيرة العديد من المحاولات على غرار المبادئ التي تضمنها إعلان الاستقلال في 4 جويلية 1776م، ومن بينها العديد من الحقوق الضرورية للإنسان والتي اتسمت بأنها مبادئ الحداثة السياسية (عَلمانية)، خاصة أن الإعلان نفسه قد أُخذت فيه الحقوق الفردية الأساسية التي كان قد طالب بها العديد من الفلاسفة على غرار لوك و سبينوزا ومونتيسكيو وغيرهم حيزا مهما فيها (الحق في الحياة والبحث عن السعادة ومفهوم الحرية؛ الذي كان يعني حرية الاعتقاد وحرية الضمير)[1].

تعتبر الحداثة السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية نتاج سيرورة تاريخية طويلة، بحيث منذ القرن السابع عشر، اعترفت المستعمرات الانجليزية رسميا ببعض المبادئ، التي أصبحت ركائزا في قيامها وتنظيمها كحرية الاعتقاد والدين، حرية الملكية والحقوق الفردية، وهو ما قامت به مستعمرات روود إيزلاند/ Rhod Island، ماريلاند / Maryland، نيوجيرسي / New Jerzey كارولينا الشمالية/ Caroline du Nord، بنسلفانيا / Pennsylvanie، ماساشوسات Massachusetts، نيويورك / New York، في الفترة الممتدة بين 1647- 1692م، وجورجيا 1732م وباقي الولايات في الفترة الممتدة بين 1671 و 1783م، حيث تبنت هذه الولايات تلك الحقوق في دساتيرها[2]. هذه الحقوق كلها كرسها الدستور الأمريكي وفي حقيقة الأمر فإن هذا الأخير لا يتضمن إعلان صريح للحقوق بل أضيفت له عام 1791م وذلك لتبني مجموعة متكونة من عشر تعديلات، فالنص الأول مثلا يؤكد على حرية العبادة والتدين[3].

صفوة القول،هو أنه يتجلى بوضوح في المرحلة المعاصرة أن الكثير من الأمريكيين لا يوافقون على مبدأ أن الحكومة يجب أن تظل خارج هيمنة الدين، حيث يرى العديد من المفكرين على غرار جون راولس ونعوم تشومسكي / Noam Chomsky (المولود عام 1928م) وألان

---

(1)- **Maurice Barbier**, op.cit., p. 106.

(2)- Ibid., p. 102, 103.

(3)- **عبد الغني بارة**، إشكالية تأصيل الحداثة (القاهرة: مطابع الهيأة المصرية، 2005)، ص 112.

توران، أنه على الرغم من الخطوات الكبيرة التي خطتها الولايات المتحدة الأمريكية في تجسيد العَلمانية، إلا أنها بقيت دولة مسيحية، وللتأكيد أكثر للطرح الذي تبناه هؤلاء، يمكن أن نستشهد بعبارة (أمة واحدة بأمر الرب) الموجودة في قسم الولاء للدولة، وعبارة (نثق بالرب) المنقوشة على العملة الأمريكية، كما يمكن أن نستدل بتصريحات الرئيس الحالي جورش بوش / George Bush ،الذي يعتبر من بين أشد القادة المتدينين. كيف لا؟ وهو الذي قال عشية غزو أمريكا للعراق بأن الغزو كان بأمر الرب وأن ذلك جاء في حلمه.

على عكس معظم المجتمعات الغربية العَلمانية - باستثناء انجلترا - ظل الدين يُمثل قيمة أساسية في الحياة الأمريكية على مدار التاريخ، وأكثر من هذا، يُمكن لنا القول أن المجتمع الأمريكي أسِسَ تاريخيا على أساس ديني، على الرغم من انتهاجه نهج العَلمانية الديمقراطية، وبالتالي نعتقد أن المجتمع الأمريكي واحدا من أكثر المجتمعات محافظة وتدينا، ولعل المشهد السياسي والثقافي الذي بسطه المِخيال الأمريكي (ثنائي البعد: المال والدين)، هو الذي أسس للثنائيات المتعارضة مثل ثنائية المحافظين والليبراليين، المتدينين والعلمانيين، الجمهوريين والديمقراطيين...الخ، على الرغم من وجود العديد من الأطياف والمذاهب المتعددة الاتجاهات، وإن جسدت هذه الثنائيات فإنها تجسد في حقيقة الأمر - كما سبق ذكره - ازدواجية الفتح التي قامت عليها الولايات المتحدة الأمريكية بصفة عامة وكريستوف كولومبس بصفة خاصة. لتبقى الولايات المتحدة الأمريكية اليوم حلبة صراع أثارتها الازدواجية نفسها خاصة، وتتجلى هذه الصراعات في مواقف الأمريكيين حول العديد من القضايا المتعلقة بالفرد والأسرة والمجتمع؛ كمسائل الإجهاض وحقوق الشواذ الجنسيين والتجارب العلمية كالاستنساخ مثلا واستخدام الرموز الدينية...الخ.

المطلب الثالث: العَلمانية الأنجلوساكسونية بين التمسك بالدين و الليبرالية المتوحشة.

فرضت المركزية الغربية أنماط تفكير، على مُجمل مستويات الحياة اليومية في العالم الحديث والمعاصر، و بشكل أكبر حملت هذه الأنماط وسائل و مكانيزمات تطبيقها على الواقع. إلا أنه لا يبدو للجميع، بأن هذه المركزية الغربية - على الرغم من أنها تتجلى ظاهريا كوحدة منسجمة و متكاملة - مبنية على أسس مختلفة المعالم و الأبعاد.

لم تكن عملية التحديث التي عرفتها الدول الغربية في المرحلة الحديثة، سهلة التنظير والتطبيق، بل صاحبتها العديد من الصعوبات التي حالت دون تجسيد النموذج الحداثي كما هو منظر له. «لم تكن الحداثة في الدول الغربية متوقفة عند صياغة القوانين العِلمية و العقلية والتكنولوجية و عند اقتباس مكونات التصنيع، و نقل وسائل و علاقات الإنتاج فيما بينها، بل أضحت مكونات "التقدم" غاية لا يمكن الحياد عنها لدى النهضويين الغربيين المتطلعين لقفزة إلى الأمام، يكون فيها الترياق للخلاص من أوجاع التخلف و التأخر...الخ. و هم على يقين أن ذلك لن يتحقق إلا بعدما يتم القضاء نهائيا على الرواسب الوسيطية؛ التي ما يزال يحملها الخطاب الحداثي»[1]. وهو في حقيقة الأمر ما تسعى إليه العديد من الدول الأوربية وبالخصوص إنجلترا، في محاولة منها في تنظيم و تسيير الموروث الديني و العقائدي الذي ما يزال يُمثل بنية أساسية في نمطها الفكري، السياسي و الاجتماعي...الخ.

كما سبق الحديث عنه في المطلبين السابقين، تبقى التجربة العَلمانية الأنجلوساكسونية ، بالمقارنة مع التجربة الفرنسية، تحامل في طياتها بعض الالتباسات التي حالت دون تطبيق مبدأ فصل الدين عن الدولة تطبيقا حقيقيا، ليبقى بذلك الدين فيها يُمثل وسيلة من وسائل الفعل السياسي ، و مصدرا من مصادر التشريع و- دون شك- حقيقة من الحقائق التي بها ينظم المجتمع و تسير شؤونه. وبالتالي يمكن لنا اعتبار النموذج العلماني الأنجلوساكسوني، نموذجا جزئيا. وبلغة المفكر المصري عبد الوهاب المسيري؛ عَلمانية جزئية، « فهي بالتالي رؤية جزئية للواقع (برغماتية - إجرائية)، لا تتعامل مع الأبعاد الكلية و النهائية (المعرفية) و من ثم لا تتسم بالشمول. تذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن الدولة لكن في بعض المجالات دون غيرها »[2]. وهي العَلمانية التي فرضت نفسها اليوم في العديد من الدول، ليس فقط في الدول الأنجلوساكسونية، بل مست بعض الدول الإسلامية والأسيوية.

ومن المفارقات الغريبة التي وجدت لنفسها مكانا في خطاب الحداثة بصفة عامة و في التجربة الأنجلوساكسونية بصفة خاصة، تلك العلاقة القائمة بين الظاهرة السياسية و الاجتماعية والاقتصادية بالظاهرة الدينية. بحيث شكلت هذه الثنائية المُتلازمة - تلازم نعتقده

---

(1)- **إسماعيل نوري الربيعي**؛ التاريخ و الهوية (الأردن: دار الحامد للنشر و التوزيع، 2001)، ص49.

(2)- **عبد الوهاب المسيري**، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 69.

إجرائي ـ الإطار العام الذي يُحدد عناصر وجود التجربة الحداثية الأنجلوساكسونية أو كما يسميه بعض المفكرين التجربة العَلمانية البروتستانتية من جهة وآليات تطبيقها من جهة أخرى. فعلى الرغم من وجود العديد من الدراسات التي عملت على تبيان العلاقة بين المذهب البروتستانتي (الرؤية الدينية) والمذهب الليبرالي (الرؤية الاقتصادية و الفردانية)، على غرار الدراسة التي قام بها السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر في كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية ـ وهو ما تحدثنا عنه سابقاـ أو الطرح الذي تبناه مواطنه اريك فروم عندما اعتبر: « أن البروتستانتية هي جواب على الاحتياجات الإنسانية للفرد الخائف و المعزول الذي هو بلا وجود و الذي عليه أن يوجه نفسه و يربطها بعالم جديد (...) عالم يُحقق له فردانيته »[1]. إلا أن تلك الدراسات لا تؤسس لشرعية المفارقات التي تتسم بها التجربة الحداثية الأنجلوساكسونية، خاصة بظهور مبادئ الحداثة السياسية بصفة عامة وبوجود العَـــــلمانية كمشروع فكري و سياسي، يُطبق على مختلف مجالات المجتمع بصفة خاصة.

و هو ما يسمح لنا القول هاهنا، أنه وعلى الرغم من أن الثورة الصناعية و التكنولوجية في دول أوربـــا وأمريكـــــا قد بلغت ذروتها، والتطور الثقافي قد جسد معالم التفكير الحر- ولو نسبيا ـ و الإنتاج الثقافي والأدبي والسينمائي الغزير فيها، ساهم في توطيد ركائز الفردانية، حيث الصياغات الفلسفية لحركة الأنوار والتيارات الفكرية التحررية، إلا أن ذلك لم يسمح للدول الأنجلوساكسونية من استبعاد المُؤثرات الدينية والعقائدية على مختلف الخطابات التي تؤسسها. نتيجة للتراكمات الرمزية الدينية التي ما تزال تعيشها هذه الدول.

إلا أن ما نود الإشارة إليه، هو أن المفارقات التي يكتنفها الخطاب السياسي الأنجلوساكسوني، قد أسس لنفاق فكري وسياسي وديني تعيشه الأنظمة الحاكمة الأنجلوساكسونية على وجه الخصوص وذلك النفاق وإن كان مُكرسا من طرف هذه الأخيرة إنما كرس من أجل توجيه الجمهور و تنظيمه، إيمانا منها بتمسك هذه الجماهير بالدين وبالموروث العقائدي المسيحي، وبالتالي تحكم الأنظمة بالدين يعني سهولة التحكم بالمجتمع. كما أسست هذه المفارقات لعديد من الاضطرابات النفسية / une ambivalence ، سواء على المستوى الفردي أو على مستوى الهيكل النفسي الاجتماعي (الضمير الجمعي بلغة دوركايم). فالفرد بصفة عامة و الفرد الغربي

(1)- **اريك فروم**، مرجع سبق ذكره، ص 87.

الأنجلوساكسوني بصفة خاصة، يجد نفسه اليوم داخل نظام يرتكز على النمط التكنولوجي والآلي والصناعي...الخ، بمعنى أنماط معيارية من جهة وعلى نظم دينية عقائدية وطقوس وعبادات...الخ، بمعنى أنماط أكسيولوجية. مما أدى إلى اغترابه و تبلور مواقف دينية جديدة تقوم على أسس و مبادئ حديثة التأسيس ممتزجة بالفكر الفرداني و هو ما يتجلى بشكل واضح في إنجلترا و الولايات المتحدة الأمريكية خاصة مع ظهور الطوائف الدينية الحديثة و هو ما يسمى حليا باللغة الفرنسية les sectes .

لعل السؤال الأكثر حضورا في كل هذا يكمن في؛ كيف يُمكن تفسير الارتباط الكبير للإنسان الغربي الأنجلوساكسوني، بالموروث الديني بالرغم من تمسكه بعناصر الحداثة السياسية بصفة عامة و العَلمانية كأساس لنظامه السياسي بصفة خاصة؟

إن طرح هذا السؤال وبهذه الكيفية، يجعل التجربة العَلمانية الأنجلوساكسونية ونتائجها أمام مُساءَلة فلسفية و سياسية حقيقية . وهو ما حاولنا تبيانه سابقا.

فالتفكير الديني الجديد والذي ارتسمت خطوطه العريضة مع بروز الثورة التكنولوجية والتصنيعية و الفكرية عند الغرب وعلى الرغم من مصاحبتها لزوال تدريجي للعديد من الآراء العقائدية والصوفية والطقوس الاحتفالية، إلا أن ذلك لم يسمح من تثبيت كلي للعلمانية ومبادئ فصل الدين عن الدولة وحياد هذه الأخيرة تجاه الدين وكل معتقد، وهو ما تعيشه الدول الغربية الأنجلوساكسونية على وجه الخصوص.

يتحدث اريك فروم عن الموقف الديني الغربي الحديث قائلا: « أن الموقف الديني للمجتمعات الغربية الحديثة، يُشبه إلى حد كبير التجارب الدينية القديمة عند هنود أمريكا الشمالية، فقد تحولوا ظاهريا إلى الديانة المسيحية، لكن أديانهم وتجاربهم الصوفية والروحية، ظلت متغلغلة في داخلهم، بدون تغير. ولم تكن المسيحية سوى طلاء خارجي قد غطى هذه الأديان والتجارب» [(1)]. ونحن نعتقد أن الأمر نفسه ينطبق عندما نتحدث عن التجربة العَلمانية الأنجلوساكسونية، بحيث بقي الموروث الديني البروتستانتي تغطي العلمانية جانبه الخارجي كطلاء وقناع. ويكفي دراسة

---

(1)- مقولة مقتبسة من كتاب: **حسن محمد حسن حماد،** الاغتراب عند اريك فروم (ط1؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، 1995). ص 116.

الخطاب الفكري والسياسي والاجتماعي للدول الأنجلوساكسونية، دراسة أركيولوجية / بنيوية على طريقة ميشال فوكو، لمعرفة أصوله الدينية والروحية.

تجدر الإشارة بنا هاهنا، إلى نقطة نعتبرها جد هامة، وتتمثل في أن الركائز الأساسية للحالة النفسية للشعوب الحديثة بصفة عامة و الدول الغربية البروتستانتية بصفة خاصة تقوم أساسا على المستجدات الفكرية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية. و بالتالي تعمقت الهوة بين الدولة كنظام حكم ومجموع المؤسسات المشكلة لها والمجتمع الذي هو عبارة عن مجموع المواطنين ونظم القيم المحددة لمختلف العلاقات والمعاملات التي تربطهم فيه. وتبلورت بذلك أشكال جديدة من العبادات الطوطمية، التي توغلت داخل الأنظمة السياسية المتشكلة أساسا من النخبة الأرستقراطية، والتي فتحت المجال لبروز التيارات اليمينية المحافظة، وهو ما يبدو جليا في إنجلترا و الولايات المتحدة الأمريكيـــة بالخصوص - كرس الحزب الجمهوري الحاكم بقيادة الرئيس الحالي جورج بوش عودة الاتجاه الديني المسيحي اليهودي، الذي يتقاطع مع المبادئ التي ينادي بها حزب العمال البريطاني، سواء في عهدة رئيس الوزراء توني بلار أو في العهدة الحالية التي يقودها جوردون براون-. فالفرد الغربي الأنجلوساكسوني على وجه الخصوص على الرغم من تبنيه للبراغماتيية، إلا أنه أصبح غير قادر على فهم طبيعة ذاته و بالتالي تحقيقها تحقيقا واقعيا، مما جعله يصاب بنوع من الاضطراب أمام الثنائية الخطابية المتناقضة و التي كرسها النظام الحاكم في المجتمع، خاصة أن الفرد نفسه خضع، خضوعا كبيرا لكـل المستجدات التي طرأت على القاعدة الأساسية التنظيمية لأوربا المسيحية ، بحيث ذابت ذاته المجهولة في الأفكار الجديدة معتقدا أنه تحرر دينيا و توهم أنه تخلص من أصنامه القديمة. فهذا الفرد، أصبح عبدا لأصنام جديدة كعبادة السلف و خضوعه التام لأنماط اجتماعية ولرموز اقتصادية و لأحزاب سياسية ولفرق لرياضية ولأبطال السينما و كرة القدم...الخ. وفي الآن نفسه ،عبدا للاشعور الديني الذي ما يزال يكتنف المِخيال الفردي و الاجتماعي الأوربي.

لا يزال الفرد بصفة عامة والفرد الأنجلوساكسوني على وجه الدقة والخصوص، موجها توجيها سياسيا واقتصاديا وثقافيا من طرف الأنظمة الحاكمة خاصة عن طريق وسائل الاتصال والإعلام والنظريات المختلفة المطبقة عليه، كما يتحدث عنه المفكر الأمريكي المعاصر نعـــوم شومسكي : « يتخبط الإنسان المعاصر تحت سيطرت النظرة الأرثدكسية، القائمة على مبدأ القوة والسيطرة والتي يتحدث عنها جورج أوروال / George Orwell في كتابه: جمهورية الحيوانات

قائلا: إن الشيء الذي نعتبره إرادي، هو إنه يُمكن القضاء على الأفكار اللاشعبية و الأفعال التي تشكل خطرا على السلطة الحاكمة دون استصدار قوانين تحريمها رسميا. وهو ما يحصل في إنجلترا و الولايات المتحدة الأمريكية » [1] .

صفوة القول، هو أن النموذج العَلماني الأنجلوساكسوني وإن كرس تساهلا في عملية التدين خاصة مع الانتماءات الدينية للساسة الأنجلوساكسونيين، مقارنة بالتجربة العَلمانية الفرنسية، فإنه كرس توجها دينيا أحادي البعد؛ بمعنى توجه ينطلق من المذهب المسيحي البروتستانتي، الأمر الذي وضع مسألة الحريات الدينية على المحك، ويكفي الاستدلال بالوضعية التي تعيشها العديد من الجاليات غير المسيحية، على غرار الجالية المسلمة في الدول الأنجلوساكسونية خاصة بعد تفجيرات 11 سبتمبر2001م. أو ما تعيشه التيارات الفكرية الحرة من ضغوطات سياسية وتقليص لمجال حريتها الخاص، أمام تنامي التيارات المحافظة التي تؤمن بإمكانية العودة إلى الدين كمصدر للسياسة والتشريع.

---

(1)-**Noam Chomsky**, Le Bouclier américain, trad. Guy Ducornet (Paris: le Serpent à Plumes, 1995), pp. 10,11.

المبحث الرابع: التجربة العَلمانية التركية (التجربة الكمالية)،انجازات و عراقيل.

منذ أن تحررت المجتمعات الإسلامية من قبضة القوى الاستعمارية الغربية، جرت فيها العديد من محاولات تجسيد نموذج الدولة الحديثة، النموذج الذي يقوم على أسس الحداثة السياسية بصفة عامة ومبادئ العَلمانية بصفة خاصة، بحيث بدت جليا هذه المحاولات في بعض من هذه الدول، التي تأثرت فكريا وحضاريا، سواء بطريقة عفوية أو مفروضة، بالبعد الفكري والحضاري الذي كانت تتميز به الدولة المُستعمِرة. وأمام تبلور هذه العوامل نفسها وأخرى، سعت بعض الدول الإسلامية إلى إحلال القانون الوضعي بديلا للقوانين التقليدية، التي كانت سائدة فيها وبالأخص القوانين التي تحددها الشريعة، وعملت على ذلك من خلال تجسيد مبادئ: عقلنة أنظمة الحكم والفصل بين الدولة والدين وعلمنة المناهج المدرسية وتحرير المرأة من وضعيتها الكلاسيكية في المجتمع وبناء مجتمع مدني وتجسيد الحريات الفردية والجماعية وتحقيق حقوق الإنسان وتطبيق الديمقراطية كنظام سياسي رسمي ومعتمد...وغيرها، من الركائز التي تقوم عليها الحداثة السياسية، والتي وجدت صدًا لها في بلدان إسلامية عديدة على غرار: تركيا وتونس ولبنان والعراق قبل الاحتلال الأمريكي الأخير وسوريا...الخ، كل دولة وحسب سنة استقلالها وكيفية تعاملها مع أسس الدولة الحديثة.

المطلب الأول: العَلمانية والمجتمعات الإسلامية (مقاربات).

إننا نعلم جيدا ونحن بصدد الحديث عن العَلمانية في بعض المجتمعات الإسلامية ـ وكما سبق ذكره في الفصل الأول، المبحث الثاني، المطلب الثالث ـ بأن الأمة الإسلامية ـ بلغة الجغرافيا الدينية ـ ومعظم البلدان المشكلة لها ولحد اليوم، تقوم أساسا والدين جزء من تركيبتها الفكرية والاجتماعية، إذ يُشكل الدين الإسلامي فيها ومنذ القرون الأولى لظهوره، العمود الفقري المثبت لهيكلها العام، بحيث تربع على مختلف مستويات الحياة اليومية: الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والروحية والفكرية...الخ، وفي الصدد نفسه، يتحدث المفكر هنري كوربان عن الأمة الإسلامية قائلا: « المسلمون لهم العديد من المميزات المشتركة عبر مختلف أرجاء وجودهم في العالم، وهم

كل من يعتبر رسالة الرسول محمد، وذكرى الإمبراطورية العربية، الحقيقة المركزية في التاريخ، بالإضافة إلى اعتزازهم بالماضي الذي يعتبر بالنسبة لهم ملكهم المشترك » [1].

وفي ضوء ما سبق قوله، تبدو الشخصية الإسلامية مهيكلة وفق مبادئ وضعتها الشريعة (القرآن والسنة بالخصوص) كمصدر رئيسي للفكر والقانون الإسلاميين وحدود تقوم لها قائمة في اللحظة نفسها التي يعتقد فيها الفرد بالإسلام كدين واعتقاد له.

لعل الهيكلة ذاتها التي تأسست عليها الشخصية الفردية الإسلامية، تأسست عليها الدولة بمفهومها الإسلامي؛ خاصة مع ظهور مفاهيم سياسية في الفقرة الأولى لظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية، فلقد كانت الخلافة، بعد وفاة النبي محمد سنة 632م، وبمفاهيمها التاريخية والدينية والسياسية والتنظيمية، العامل الديني-السياسي الجامع المشترك بين جميع المسلمين في كل أنحاء العالم وذلك حتى سقوط الدولة العثمانية وإلغاء الخلافة في يوم 3 مارس 1923م.

أمام الهيكلة الدينية والسياسية والاجتماعية والجغرافية والنفسية...الخ ،التي حملت في طياتها العديد من التناقضات والصراعات، بالإضافة إلى الإفرازات السلبية لها، والجلية عبر مراحلها تطورها التاريخي، دفعت بالمجتمعات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، إلى العيش تحت سيطرة العديد من العُقد إزاء مختلف العناصر التي كانت نتائج للحداثة على غرار الحداثة السياسية ونموذج الدولة العَلمانية...الخ.

ولعلها العُقد ذاتها التي استشهد بها أرنولد توينبي، الذي يعتبر الحضارة الإسلامية من بين الحضارات القليلة التي عرفتها البشرية المتميزة بدافع حيوي ينبني على الانطواء ومن ثمة التشبث بالماضي والسلف مقابل رفض الحاضر والمستقبل.

إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه هاهنا، يتمثل أساسا فيما يلي:

إذا كانت الشريعة الإسلامية، هي منهج أغلب الدولة الإسلامية، في التفكير والتطبيق، فما طبيعة المشروع الفكري والسياسي الذي دعا إليه دعاة العَلمانية العرب والمسلمين، في ظل

---

(1)- **Henri Corbin**, op.cit., p.7.

التغيرات المختلفة التي عرفها المجتمع الإسلامي على أصعدة متعددة، بالخصوص تحول مسار الحداثة السياسية من الغرب / المنطلق إليه، وفق عمليات: التأثر، التفاعل والتقليد؟

كثيرا ما تذهب العديد من الدراسات العربية، إلى اعتبار، أن تاريخ المسلمين، لم يعرف طبقة رجال الدين ومؤسسة دينية على الشاكلة التي عرفتها أوربا، وعلى هذا الأساس فإن هذه الدراسات نفسها ترى أن قضية العلمنة في الدول الإسلامية، أو عند المفكرين المسلمين القدامى لم تطرح، وبالتالي اعتبار العَلمانية مفهوم غربي حديث العهد، تشكل في ظروف تاريخية مختلفة عن تلك التي عاشتها الأمة الإسلامية.

إلا أن ما يمكن قوله بخصوص هذا الطرح، هو أن المسألة، لا يجب أن تقوم على آراء مبنية على أحكام قيمية وأسس ذاتية مسبقة، بل تحتاج إلى دراسة تاريخية وعلمية معمقة، خاصة ونحن نعلم ـ وكما أشرنا إليه سابقا ـ بأن تاريخ الحضارة الإسلامية؛ قد عرف العديد من التجارب السياسية العَلمانية، أو ذات النزعة العَلمانية، وكذلك الكثير من الأعمال الفكرية والفلسفية وبالخصوص الأدبية والتي حملت في طياتها النزعة العَلمانية، إن لم نقل أن هذه التجارب والأعمال قد ساهمت في التأسيس الفلسفي للعلمانية، بعد انتقالها إلى الغرب، على غرار ما كانت عليه بعض الدول الإسلامية، في نظامها السياسي، التي حاولت عَقلنة وعَلمنة مؤسسات الدولة، وفتح المجال للتفكير الحر والتنظيم الاقتصادي والعسكري...الخ، المُنبنِي على تحقيق سعادة الإنسان على الأرض؛ الأمر الذي نجده مُفكرا فيه في العصر العباسي الأول الممتد بين (750-847م)، وبعد ذلك ما عرفته الدولة الزنكية التي أسسها عماد الدين الزنكي (1084-1146م)، والممتدة بين (1127-1250م)، والدولة الأيوبية التي أسسها صلاح الدين الأيوبي (1138-1193م)، والممتدة بين (1171-1250م)...الخ، فالدارس المتمعن لطبيعة مثل هذه الدولة؛ يمكن له استنباط العديد من العناصر العَلمانية بمفهومها المعاصر؛ كطبيعة تنظيم الدولة (الجانب العسكري والاقتصادي عقلنة التدين والفكر)، و تحديد الغايات الإنسانية والعملية لها. أو ما حملته العديد من الأعمال الفكرية والفلسفية على غرار أعمال أبي بكر الرازي، ابن سينا، ابن رشد، ابن خلدون (1332-1406م)، أو ما نجده في الكثير من الأعمال الأدبية كأعمال ابن المقفع (724-759م) وأعمال الجاحظ (159-255 هـ) ، وأعمال أبي العلاء المعري (363-449هـ)، و أشعار عمر الخيام...الخ، التي تميزت برؤية عقلانية وعَلمانية للعالم والعلاقات المختلفة للإنسان فيه ،وقد ينطبق الطرح نفسه على ما ذهبت إليه نظرة بعض المتصوفة، بحيث يمكن استنطاق بُعدها

الإنساني والفرداني والعَلماني: خاصة مع الحلاج و ابن عربي...الخ، كل هذا، بالإضافة إلى أن تاريخ الأمة الإسلامية عرف صراعا طويل المدى بين الدين والسياسة، ومنذ وفاة النبي ، خاصة مع ظهور التأويلات والفتاوى الداعية إلى تأسيس الدولة الإسلامية، التي تسيرها الشريعة وتحكمها الخلافة .

ما تجدر الإشارة إليه هاهنا، هو أن الحجة التي اعتمدها أصحاب الفكرة القائلة: العَلمانية مفهوم جديد في الفكر السياسي الإسلامي، وعلى أنها مفهوم غربي، وهي الفكرة التي تبناها دعاة السلفية والتيارات الإسلامية المختلفة ـ المتحزبة منها وغير المتحزبة ـ الأفكار التي وجدت لنفسها أوكارا في المجتمعات الإسلامية، وأصبحت أكثر راديكالية مع تفاعلها ببعض النظريات الأخرى، كالجهاد والتكفير والدولة الدينية...الخ ـ وهو ما سنحاول دراسته في المطلب الثالث لهذا الفصل ـ يرجع ذلك إلى عدة أسباب. إلا أن ما يمكن لنا قوله، وفي السياق نفسه، هو أن المجتمعات الإسلامية لا تزال أكثريتها تتسم بطبيعة طائفية ودينية، وبلغة المفكر المغربي محمد عابد الجابري طبيعة "القبيلة"، وذلك على مختلف المستويات، على غرار المستوى الاجتماعي العلاقات الاجتماعية والاحتفالات الدينية ومكانة المرأة...الخ)، أو على المستوى التشريعي والتنظيمي كالدساتير والقوانين العامة التي تلعب الشريعة دورا كبيرا في تحديدها، وإن دل كل هذا فإنه يدل على تأصل وتجذر بنيتها المعرفية القائمة على الأسطورة والقبيلة والرمز الديني والاعتماد على الماضي والسلف كمرجعية فكرية وسياسية.

وفي ضوء هذا الطرح، فإننا كثيرا ما نجد على حد تعبير الدكتور عبد الرزاق قسوم العديد من الاتجاهات الإسلامية التي تقدس الماضي وبالتالي اعتباره الثابت الذي لا يمكن تغييره « وبحكم هذه القداسة التي تصنفها هذه الاتجاهات على الماضي، فإنها لشدة وعمق انتماءاتها الأصلية تكاد تربط بين الماضي كعامل زمني وبين الدين كنص موحى به مقدس لا مجال للاجتهاد فيه، لذلك فدعاة هذا الطرح، يدعون إلى صب الحاضر والمستقبل في قوالب الماضي التي صاغها السلف على اعتبار أن هذه القوالب هي « الدين » الثابت الحاكم المنزل من عند الله » [(1)].

قد نفهم من خلال ما سبق قوله حول طبيعة المجتمعات الإسلامية ورفض أغلبيتها للحداثة السياسية بمعاييرها المختلفة، بما فيها فصل الدين عن الدولة، راجع أساسا إلى التصور الفكري

([1])ـ **عبد الرزاق قسوم**، مرجع سبق ذكره، ص 35.

و السياسي، الذي طالما أعطى الأهمية القصوى للمقدس الديني، الذي تغلغل في أعماق الشخصية الإسلامية، وأكثر من ذلك، أصبح يمثل الشرط الأساسي لوجودها، والى الرموز التقليدية التي انبنى عليها الفعل السياسي الإسلامي والعربي، إن صحت هذه التسمية...الخ، الأمر الذي أدى إلى تشكل الدولة القبيلة في أغلب الدول العربية و الإسلامية في ظل غياب معاني الحداثة السياسية. على اعتبار أن العديد من الخطابات العربية الحديثة والمعاصرة تنظر إلى الحداثة السياسية والفعل العَلماني على أنهما دعوة مستوردة من الغرب؛ رافضة حتى إمكانية تبيئتها.

بيد أن السؤال الذي يعيد نفسه وبطريقة أخرى ـ ونحن بصدد دراسة توجهات المذهب العلماني في المجتمعات الإسلامية ـ يتمثل أساسا فيما يلي:

كيف استطاعت الجمهورية التركية الحديثة، وعلى الرغم من طبيعتها وتاريخها الإسلاميين، تجسيد العَلمانية كنظام سياسي واقتصادي واجتماعي...الخ وإقامة جمهورية لائكية / علمانية، وعلى أنقاض الإمبراطورية العثمانية، جامعة المسلمين وعاصمة الخلافة الإسلامية سابقا ؟

المطلب الثاني: التجربة العَلمانية التركية (التجربة الكمالية).

كانت الحركة الاستعمارية في العالم على أشدها طيلة القرن الماضي، والمخاض الثقافي والاجتماعي...الخ مزدوج، بين التحرر من القوى المستعمرة وتحقيق الاستقلال من جهة وصياغة مشروع دولة حديثة يجسد مكتسبات الإنسانية من الفلسفة التنويرية الحديثة وإحداث القطيعة مع الماضي المتخلف من جهة أخرى، وهو ما حاولت تركيا القيام به منذ السنوات الأولى للقرن العشرين.

لنعد إلى إشكالية الإسلام والعَلمنة، ونحاول الإجابة عن السؤالين اللذين تضمنهما المطلب الأول، من خلال دراسة التجربة العَلمانية التركية أو بالأحرى التجربة الكمالية، التجربة الرائدة والفريدة من نوعها، والى حد ما تبين إمكانية تحقيق الحداثة السياسية على الأراضي الإسلامية، على الرغم من الصعوبات الكثيرة.

بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية المُمتدة من 1299 إلى 1918م، خاضت العديد من القوى الوطنية التركية بقيادة مصطفى كمال أتاتورك/ Mustapha Kemal Atatürk (1881-1938م)، حربا كبيرة لتحرير تركيا من سيطرة القوى الاستعمارية بحيث مثلت هذه

الحرب الانطلاقة الفعلية لتأسيس / قيام الجمهورية التركية 1923م، « فعندما تسلم مصطفى كمال السلطة في الجمهورية التركية غداة انتهاء الحرب العالمية الأولى، كانت قناعاته مطابقة عموما لقناعات محمد علي؛ علمنة المجتمع ومؤسساته أو الهلاك، وقد حفزته نتائج الحرب على اتخاذ خطوات عملية وجذرية في هذا الاتجاه بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية وتفككها إلى دول وكيانات سياسية جديدة، ولكي يحفظ كمال مصطفى استقلال الجمهورية التركية الوليدة، أخضع مؤسساتها السياسية والتعليمية والاقتصادية والاجتماعية لتشريعات مدنية عَلمانية مستمدة من قوانين الغرب » [1]، وعلى هذا الأساس جسد مصطفى كمال ـ الذي لقب بأتاتورك بمعنى أب تركيا الحديثةـ أسُس الجمهورية التركية العَلمانية منذ 1923م؛ الجمهورية التي تقوم على ستة مبادئ وهي:

1- الإصلاح/ le Réformisme

2- الجمهورية/ Républicanisme

3- الدولاتية/ l’Etatisme

4- اللائكية،العَلمانية/ la Laïcité

5- الشعبوية/ Populisme

6- القومية/ Nationalisme

هذه الركائز التي ستصبح بعد ذلك المُقومات الستة للمذهب الكمالي/ le kémalisme[2].

وإن دلت هذه المقومات فإنها تدل على نقطتين أساسيتين، فالنقطة الأولى تمثل محاولة تركيا بداية من 1923م تجسيد جمهورية عَلمانية، أما النقطة الثانية فهي تمثل النظرة الجديدة التي حملها كمال أتاتورك في مشروعه في مشروعه تجاه الدين، واضعا بالتالي حدا للممارسات السياسية التي كانت تتمتع بها الطبقة الدينية، خاصة أمام تجذر الخلافة كمصطلح في شخصية الإنسان التركي.

(1)ـ **محمد كمال ضاهر**، مرجع سبق ذكره، ص 241، 242.

(2)- **Unit Cizre-Sakallioglu**, « Kémalisme, hyper-nationalisme et Islam en Turquie », NAQD N°10 (1996), p. 60.

وعليه، فلقد كانت التجربة الكمالية بمثابة الضربة الموجعة على التيار الإسلامي الراديكالي، هذا الأخير الذي رأى في شخصية مصطفى كمال وبالخصوص مشروعه السياسي العَلماني، تحطيما للإسلام ولأعظم هيكل وتنظيم إسلامي، ظل العامل المشترك بين المسلمين منذ قرون ولت، فإعلان إلغاء الخلافة في 3مارس 1923م،كان بالنسبة لهذا الاتجاه الإهانة الكبرى للمسلمين.

على عكس ما ذهب إليه الاتجاه الإسلامي الراديكالي حول مشروع مصطفى كمال؛ فإن الغرب والعديد من الاتجاهات التركية المحلية، اعتبروا التجربة الكمالية، بمثابة التجربة المحررة من العبودية والسلطة الدينية، القابعة في المضامين التقليدية البالية. وعلى حد قول محمد أركون: « (...) في الغرب هناك نظرة ايجابية اتجاه تركيا وسياستها نظرا لتقدمها على بقية دول العالم الإسلامي، واعتمادها لإحدى قيم أوربا الحديثة، المتمثلة في العَلمانية » (1)، وهو الموقف نفسه الذي اتخذته اتجاهات متعددة من المجتمع التركي ، « فلقد كان مصطفى كمال أتاتورك بالنسبة للأتراك أكبر من أن يكون مجرد قائد بارز أو بطل وطني، بل كان رائد للكثير من الأفكار العالمية المعاصرة (...) إن الأجيال المعاصرة تعتبر كثيرا آراءه حول حق المقاومة وفصل الدين عن الدولة والمساواة والوطنية..ومبادئه العامة، بمثابة الثورة الحقيقية، التي يمكن تبنيها للدخول إلى الحداثة » (2).

وأكثر من ذلك، فلقد عبرت العديد من الفئات الاجتماعية والسياسية والنقابية والفكرية، في دول عربية مختلفة، الدور الكبير الذي لعبته التجربة الكمالية في تحقيق التقدم والرفاهية للمجتمع التركي، وراحت تدعو لتبنيها، وهو ما ذهبت إليه فئة معاصرة من المفكرين العرب ، على غرار المفكر المصري سلامة موسى (1888-1958م)، الذي أعجب كثيرا بشخصية كمال أتاتورك قائلا فيه: « (...) ولكن بقي رجل كان يفهم الحضارة، كما يفهم أن بلاده ليست عصرية، وأن ضعفها القائم، بل فناءها القادم لا يعزي إلا أنها غير عصرية (...) إنه كمال مصطفى أتاتورك. وليس في تاريخ العالم كله ثورة استوعبت كل هذا التغيير الذي أحدثه هذا الرجل في نظامي الحكومة والمجتمع» (3)، وهو تقريبا الرأي الذي تبناه محمد أركون قائلا: « إن درس

(1)- **محمد أركون**، الفكر الإسلامي: نقد وتعليق، ص 63.

(2)- **تورك قيا أتا أوف**، قول ينسب خطأ إلى مصطفى كمال أتاتورك (دون طبعة؛ أنقرة: دون دار نشر، 1986)، ص 9.

(3)- مقولة مقتبسة من كتاب: **كمال عبد اللطيف**، مرجع سبق ذكره، ص 82.

الكمالية في السياسة، من الدروس التي يجب أن نتعلم منها، ففي هذه التجربة الغربية جدا من تاريخنا، ومناخنا النظري (...) تدشين المغامرة، القطيعة، الثورة، وإرادة القوة وصناعة التاريخ... » (1).

لقد كانت مُختلف سياسات مصطفى كمال أتاتورك، موجهة أساسا لتحديث المجتمع والدولة التركية، ونزع بلده من تجذر التعصب العثماني الديني والتاريخي. وتمحورت هذه السياسات على تطبيق العديد من الإصلاحات التي مست مختلف الميادين، ويمكن الإشارة إلى بعضها فيما يلي:

- إلغاء السلطنة.

- الإعلان عن قيام جمهورية تركيا العَلمانية في 29 أكتوبر 1923م.

- إلغاء الخلافة ومنصب شيخ الإسلام ووزارة الشريعة والمدارس الدينية(2).

- عَلمنة القانون الإسلامي عام 1925م، من خلال تبني المجلس الوطني التركي رسميا القانون المدني السويسري.

- تجسيد المدرسة العَلمانية، وحذف الدرس الديني، وتوحيد البرامج بين الطالبات والطلبة الذكور.

- استبدال الحروف العربية، حروف القرآن، التي كانت تكتب بها اللغة التركية، بالحروف اللاتينية(3).

---

(1)- المرجع نفسه، ص 64.

(2)- **محمد كامل ضاهر**، مرجع سبق ذكره، ص 242.

أو أنظر أيضا إلى:

-**Muhamed Arkoune**, « Positivisme et tradition dans une perspective Islamique. Le Kémalisme », Diogène N° 127 (1984), p. 95.

(3)- **Paul Dumont**, Mustapha Kemal (Bruxelles : Editions complexe S.P.R.L, 1983), p.157.

ـ إخضاع المؤسسات الدينية إلى السلطة المدنية.

ـ تعديل الدستور عام 1928م، وإلغاء المادة الثانية: الإسلام دين الدولة، والتي حملها دستور 1924م، لتصبح الجمهورية التركية ذات صبغة عَلمانية الأمر الذي تجسد أيضا في دساتير 1937م، 1961م، 1982م[1].

و في ظل الإصلاحات العَملية والوقوف المستمر على تطبيقها، جعل من الأتراك وبعد سنوات قليلة يدخلون الحداثة ومن أبوابها الواسعة، ومنه اكتساب سُلوكات حياتية جديدة، تسمح بتجسيد الحرية والتسامح والتقدم وتوسيع مجال الرفاهية الفردية والجماعية، وعلى حد قول أحد المفكرين الذين زاروا تركيا في بداية الثلاثينات من القرن الماضي متحدثا عن التغير الذي طرأ على تركيا: « لقد عملت الإصلاحات التي قام بها أتاتورك، القضاء على تركيا القديمة العجوز (...) بحيث أصبحت بعد ذلك تتمتع بقابلية لتجسيد الحداثة، وتميز المجتمع التركي بأفكار جديدة، حررته من الأفكار التقليدية و لبس الطربوش وتعدد الزوجات / la polygamie وقمع المرأة وتقييد حرية الرجل والتخلف العلمي وانتشار الأمية... » [2].

على الرغم من مختلف هذه الإصلاحات والتغيرات الإيجابية الحاصلة على المجتمع التركي، جراء عَلمنتها، إلا أن هذه الأخيرة عرفت معارضة شديدة من العديد من التيارات الداخلية والخارجية خاصة من قبل الحركات الإسلامية، الداعية إلى قلب موازين القوى في تركيا واستعادة مجد الإمبراطورية العثمانية ونظام الخلافة ، « وهو ما حاول القيام به التيار الإسلامي الراديكالي، الذي تمتد أفكاره من آراء الشيخ السعيد سنة 1925م إلى ظهور أول حزب إسلامي عام 1969م، والذي جاء تحت تسمية حزب النظام الوطني » [3].

وأمام تصاعد التيارات المناهضة لقيام الجمهورية التركية على أسس عَلمانية، بقيادة التيار الإسلامي الراديكالي، خاصة بعد وفاة مصطفى كمال أتاتورك وخوف الكماليون من عودة الإسلام الفولكلوري القائم على الطقوس والرموز والمشيخة...الخ، تبنت الحكومات التركية المتعاقبة العديد

(1)- **Maurice Barbier**, op.cit., p. 199.

(2)- **Paul Dumont**, op.cit., p. 156.

(3)- **Unit Cizre-Sakallioglu**, op.cit., p. 57.

من الاستراتيجيات للحيلولة دون توسع الآراء الإسلامية الراديكالية المناهضة للعَلمانية، وهي استراتيجيات تقوم على أساس بعدين وهما:

البعد الأول: مراقبة الدولة، لرجال الدين والشؤون الدينية، بإقامة وزارة خاصة للشؤون الدينية يتولى الوزير الأول، أمر تسييرها.

البعد الثاني: تدعيم القيم العَلمانية داخل المجتمع التركي، عن طريق توسيع الحداثة بمختلف مجالاتها الثقافية والسياسية والاجتماعية...الخ[1].

وإن دلت هذه الاستراتيجيات فإنها تدل على الصعوبة الحقيقية التي واجهتها الحداثة السياسية، في التغلغل في مجتمع تركي، تتميز شخصيته بتجذر الدين الإسلامي فيه، الأمر الذي لم يفتح المجال لتحقيق العَلمانية بشكلها الحقيقي وعلى حد قول موريس باربيي « لم تبلغ تركيا، هدفها في تحقيق الحداثة السياسية، ويتأكد الأمر حين نلاحظ طبيعة الدولة، وعلاقاتها مع الدول الأخرى، واتجاهاتها حول مسائل حقوق الإنسان والحريات الفردية والجماعية والتسامح الديني...ومسألة الأقلية الكوردية » [2].

وفي السياق نفسه، نود الإشارة هاهنا، إلى نقطة جد حساسة في التجربة العَلمانية التركية والمتمثلة أساسا في الشرخ الذي يعانيه المجتمع التركي ومؤسسات الدولة، ففي تركيا العَلمانية الحديثة والمعاصرة، تعد المؤسسة العسكرية الحامية الأولى للمشروع الكمالي وللعَلمانية، وتشكل عناصرها أنصار للتجربة الكمالية ،و يتجسد ذلك في العديد من مواقفها، « على غرار ما وقع سنة 1971م عندما تدخل العسكر لحل الحزب الإسلامي؛ حزب النظام الوطني، (...) وكذلك تدخله عام 1981م، لحل حزب الإنقاذ الوطني، ذو النزعة الإسلامية » [3]، وهي التدخلات نفسها التي تقوم بها المؤسسة العسكرية في بداية القرن الحالي، على خلفية تنامي سلطة حزب العدالة والتنمية، ذو النزعة الإسلامية و الذي ينحدر منه الوزير الأول الحالي، طيب رجب أردوغان ورئيس الجمهورية عبد الله غول، « فلقد حذرت القيادات العسكرية حزب التنمية والعدالة من مغبة المساس

(1)- Ibid., pp. 57, 58.

(2)- **Maurice Barbier**, op.cit., p.198.

(3)- **Unit Cizre-Sakallioglu**, op.cit., p. 63.

بالمقومات العَلمانية والديمقراطية والأسس الكمالية، التي تعد أسس الجمهورية التركية غير القابلة للتغيير » [1].

على اعتبار أن التيارات الإسلامية والسلفية تتطور الند بالند مع عملية التحديث، مخلفة بالتالي تعارض / عدم انسجام داخل المجتمعات الإسلامية بصفة عامة والدول التي تبنت العَلمانية بصفة خاصة، الأمر الذي يدفعنا لنتساءل حول قدرة التجربة الكمالية في مقاومة مختلف هذه التيارات الراديكالية ؟

لقد أردنا من خلال عرض التجربة العَلمانية التركية، أن نبين تلك القدرة الممكنة على تحديث المجتمع الإسلامي، وزرع أسس الحداثة بصفة عامة والحداثة السياسية بصفة خاصة فيه، على الرغم من وجود العديد من العقبات التي حاولت وما تزال تحاول خلق جو نفسي جماهيري مناهض لها، سواء من قبل أصحاب المصالح على أعلى مستوى من السلطة، والذين يستثمرون من عودة الإسلام الفولكلوري، الذي يحدد مجال تفكير الفرد أو التيارات الإسلامية الراديكالية (السلفية الجهادية بالخصوص)، الداعية إلى التكفير وإقامة الدولة الدينية، كما أردنا أن نبين أن العَلمانية كبناء فلسفي، خضع إلى معطيات نظرية وتاريخية وسياسية...الخ، يمكن اعتبار أغلبيتها ـ وبكل موضوعية ـ غربية، إلا أن تطبيقها وتبيئتها سياسيا ـ في حدود طبيعة كل دولة ـ يكون ممكنا، خاصة في حالة ما إذا تم استنباط أسسها الإنسانية العميقة.

لتبقى ثورة مصطفى كمال أتاتورك تمثل انتصارا للعقل الوضعي التاريخي المناهض للوعي الأسطوري الذي هيمن وما يزال يهيمن على المجتمعات الإسلامية، ونجاح الديمقراطية والعَلمانية والتعددية، وتحرير المجتمع من ماضيه القديم البالي، وعلى الرغم من وجود العديد من الصعوبات والتي أشرنا إليها آنفا، يتضح لنا أن تجربة مصطفى كمال أتاتورك، حررت الفرد في المجتمعات الإسلامية من حركته الدائرية على نفسه ،التي يقوم بها كل ما حاول الإجابة عن السؤال: لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب ؟

وفي ضوء ما سبق ذكره، ولتفادي النمطية في تحليل التجارب السياسية العَلمانية، فإننا نود الإشارة إلى أن الفهم الحقيقي لتجربة العَلمانية التركية مرتبط أساسا بالفهم الصحيح للمشروع

(1)- Journal El Watan, Quotidien algérien, N° 5006, 29 Avril 2007, p. 17.

الكمالي في سياقه التاريخي والفكري والسياسي والاجتماعي...الخ، وبالخصوص الجغرافي، باعتباره يختلف عن باقي المشاريع العَلمانية التي عرفتها بعض الدول العربية بعدها، على غرار التجربة اللبنانية والتونسية والسورية، وحتى أن إمكانية وجود عناصر تشابه و تداخل ممكنة.

صفوة القول؛ هو أن التجربة الكمالية التي عرفتها أوربا الحديثة، جاءت في مرحلة، إن مثلت فإنها تمثل مرحلة انتقال العقل الغربي الحديث وفق امتداداته الجغرافية القريبة والتي مست إحدى البلدان الأوربية ذات الأحادية الدينية [الدين الإسلامي المسيطر]، باعتبار أن تركيا جزء لا يتجزأ من الجغرافية الغربية، إلا أن السؤال الجوهري الذي نطرحه نحن هاهنا في مكان الإنسان الغربي اليوم؛ هل تركيا العَلمانية المعاصرة، تمثل جزء لا يتجزأ من طبيعة العقل الغربي ؟

المطلب الثالث: العَلمانية والإسلام السياسي: صراع الرفض والقبول.

لقد شكلت التجربة العَلمانية التركية، على الشاكلة التي تبناها الأب الروحي لتركيا الحديثة، مصطفى كمال أتاتورك، الرابطة العملية بين أوربا الغربية وأوربا الشرقية، بحيث جسدت هذه الرابطة توسيع مجال الحداثة السياسية، بخصائصها المختلفة والتي شملت بعض الدول التي يعرف الدين الإسلامي انتشارا كبيرا فيها، والتي تتميز بسمات مشرقية على غرار تركيا.

ولعل السؤال الذي يفرض نفسه، بعد دراسة التجارب العَلمانية الثلاث (التجربة الفرنسية والتجربة الأنجلوساكسونية والتجربة التركية)، يتمثل أساسا فيما يلي: لماذا بقيت الحداثة السياسية بمعانيها الحقيقية في أوربا الغربية وأمريكا الشمالية وبعض الدول الأسيوية، ولم تتجسد بالمعنى الحقيقي في المجتمعات الإسلامية ؟

إن طرح هذا السؤال وبهذه الكيفية يضع الحداثة السياسية بصفة عامة والعَلمانية بصفة خاصة أمام مُحاكمة ومُساءلة تاريخية؛ خاصة مع وجود ميكانيزمات دفاعية نفسية واجتماعية في المجتمعات الإسلامية تجاه كل من الحداثة السياسية والعَلمانية (من منظور علم النفس).

يَتحدث موريس باربيي في كتابه الحداثة السياسية قائلا: « لقد ظهرت الحداثة السياسية عند الغرب متأخرة، أين تطورت منذ وقت طويل، وعرفت فيه العديد من التراجع، خاصة مع ظهور التيارات الشمولية ، لكن هل الحداثة السياسية موجودة في العالم الإسلامي ؟(...) إن دراسة العالم الإسلامي في هذا الخصوص، يمثل تحليلا خاصا لسببين رئيسيين: فالسبب الأول

يتمثل في التأثير الكبير الذي يلعبه الدين / الإسلام في تحديد طبيعة الهوية الوطنية والقومية، بحيث بقي الدين فيها مرتبطا بمختلف العلاقات الاجتماعية التي تحمل غالبيتها الصبغة الإسلامية، أما السبب الثاني فيتمثل في ظهور الإسلام السياسي والتيارات الإسلامية، التي تحاول فرض أسبقية القانون الشرعي الإسلامي، وكذا تأسيس المدينة / الدولة الإسلامية » (1).

إن المُتمعن في مختلف الدراسات التي أقيمت على الدول الإسلامية الحديثة أو على الخطاب الفكري العربي والإسلامي المعاصر؛ يُلاحظ في إن العديد منها، يربط مسألة تخلف هذه الدول في مختلف الميادين بسيطرة التيارات الرجعية الراديكالية الإسلامية، ذات التوجهات الإقصائية، والتي تنبني قواعدها النظرية على السلف، وتجعل من الإسلام السياسي والجهادي مظلة لنشاطاتها المختلفة وهو ما انجر عنه تقهقر المجتمعات الإسلامية، وأكثر من ذلك شهدت وللأسباب ذاتها موجات عنف واغتيالات وحروب أهلية..الخ، وعلى حد تعبير فؤاد زكريا: « إن أغلب الممارسات السياسية تنتمي إلى عالم الوسائل وتستخدم فيها أساليب ومراوغات متطرفة تخرج عن المثل العليا الذي ينتمي إليه الدين، وبهذا المعنى فإن تسييس الدين يلحق به ضررا بالغا، إذ ينزله من عليائه ويربطه بجو المناورات و الصفقات والمصالح، الجو الذي ينبغي أن يظل الدين مرتفعا عنه، فتسييس الدين يُؤدي إلى مأزق لا مخرج منه » (2).

يبقى المشهد السياسي والاجتماعي في المجتمعات الإسلامية اليوم، مليء بالاضطرابات التي خلفتها عملية التسييس الديني المستمر فيها، وتطور التيارات الإسلامية الرجعية، وعليه ظل مفهوم الإسلام السياسي، متداولا في معجم العالم الفكري المعاصر، سواء كان ذلك عند العرب أو عند الغرب، وأكثر من ذلك اقترن المفهوم نفسه، بمظاهر خطيرة يعرفها العالم بصفة عامة والعالم الإسلامي بصفة خاصة، على غرار التخلف الاجتماعي والثقافي والإرهاب والجريمة المنظمة والعنف والحروب الأهلية والاقتتال على السلطة..الخ، فما يبدو جليا ومنذ الوهلة الأولى ـ ومن خلال دراسة مفهوم الإسلام السياسي ـ ارتباط الدين الإسلامي بالعمل السياسي « بحيث تعتمد هذه

(1)- **Maurice Barbier**, op.cit., p. 213.

(2)ـ **فؤاد زكريا** « العلمانية ضرورة حضارية » ، الإسلام السياسي، (الجزائر 1995)، ص 288.

الحركات الإسلامية السياسية على الدين كعامل أساسي لتحديد أطر عملها السياسي، وذلك من أجل تجسيد فكرة الدولة الإسلامية » [1].

وفي ضوء ذلك، فإن الحديث عن الإسلام السياسي، يدفعنا الأمر إلى معالجة المسألة ذاتها، من بعدين : البعد الأول يتعلق أساسا بالمنظومة اللفظية الإصطلاحية المرتبطة بمفهوم الإسلام السياسي/ L'Islam politique كالإسلاماوية / L'Islamisme، الجماعات الإسلامية/ les groupes Islamistes، الإسلاميين / les Islamistes، الأصوليين/ les fondamentalistes...الخ، أما البعد الثاني فإنه يتعلق بطبيعة الحركات الإسلامية السياسية والأفكار التي يقوم عليها كل تيار،« وفي الحقيقة يوجد تيارين متجليين: التيار الاخواني السلفي والتيار الجهادي» [2] .

وعلى حد تعبير المفكر رفعت السعيد في مقاله المعنون "الإسلام السياسي: من التطرف إلى مزيد من التطرف": « الإسلام السياسي هو كل محاولة لإقحام الدين في التعاملات الدنيوية للأفراد والجماعات، وهو الأمر الذي ينأى بالإسلام عن كونه "كليات"، دون التعرض لجزئيات الحياة، وهو ما يتجسد في العصر الحديث في فكرة الدولة الدينية »[3].

على الرغم من اختلاف الرؤى حول إشكالية تحديد بدايات العمل السياسي باسم الإسلام، إلا أن العديد من الدراسات تعتبر أن ظاهرة التيار الإسلامي، كتيار وحركة منظمة وموجهة، ترجع إلى ظهور حركة الإخوان المسلمين في مصر، على يد مؤسسها حسن البنا في العصر الحديث. وفي السياق نفسه، تجدر الإشارة إلى أن التاريخ الإسلامي، عرف العديد من الفِرَق التي عملت على تسييس الإسلام، إلا أن الوضعية السياسية والاجتماعية والثقافية...الخ، الصعبة التي عاشتها المجتمعات الإسلامية، بالإضافة إلى التنامي الكبير والرهيب للفتاوى فيها، خاصة بعد سقوط الخلافة في عام 1924م، شكلت منعرجا كبيرا؛ بحيث جسدت التغيرات المختلفة التي طرأت

---

(1)- **Muhammed Said Al-Ashmawy,** L'Islam politique, trad. Richard Jac Quemand (Paris : Editions La découverte, 1989), p. 61.

(2)- **إبراهيم أعراب**، الإسلام السياسي والحداثة (دون طبعة؛ المغرب: إفريقيا الشرق، 2000)، ص 9، 10.

(3)- **رفعت السعيد**، "الإسلام السياسي: من التطرف إلى مزيد من التطرف"، الإسلام والسياسة (الجزائر، 1995)، ص 14

على هذه المجتمعات وعلى مستويات مختلفة (المعرفية والفكرية والاجتماعية والفقهية...الخ)، الدواعي الرئيسية في ظهور الإسلام السياسي، سواء كأحزاب سياسية تمثل طرفا في الصراعات السياسية، أو كحركات جهادية مهيكلة وفق أنماط تنظيمية معقدة، فلا يمكن لأحد اليوم إنكار بروز أفكار الحداثة السياسية؛ فصل الدين عن الدولة والحريات الفردية ونموذج الدولة العَلمانية والتحرر والنظرية العِلمية...الخ، بالإضافة إلى مختلف التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي يعرفها العالم الإسلامي من تنامي للتقنية والاستهلاك والتنظيم الوضعي، والدور الذي تلعبه المرأة فيه ـ ولو أنه يمثل تحررا نسبيا ـ وظهور أنماط عيش جديدة غربية النشأة، وهي الأفكار والتغيرات التي جسدت نسق اجتماعي جديد في المجتمعات الإسلامية والذي ينبني على:

ـ تغيير في سلم القيم

-بروز حركات الأقليات العرقية و الثقافية و اللغوية، المطالبة بحقوقها.

ـ تبني المشروع الاقتصادي والسياسي...الغربي في العديد من البلدان الإسلامية.

ـ ظهور مطالب سياسية جديدة حملتها الأقليات في بعض الدول الإسلامية (كلبنان ومصر والجزائر وسوريا...الخ).

ـ ظهور نخبة جديدة، عَلمانية الاتجاه والنزعة، حاولت تطوير وتكييف وتَبيئة التجارب العَلمانية (الفرنسية، الأنجلوساكسونية، التركية).

ـ تجلي مشاريع الدولة الوطنية العصرية، أمام تجذر دولة القبيلة و دولة الزاوية.

ـ بروز بوادر خطاب فكري إسلامي معاصر ومعتدل / عقل إسلامي، يهدف إلى تجسيد النهضة عن طريق مبادئ الحداثة والعلم والعقل.

كل هذه التغيرات الحاصلة في المجتمعات الإسلامية، بالإضافة إلى الوضعية التي تعيشها بعضها كفلسطين والعراق...التي كانت ضحية التلاعبات الدولية والقوى الاستعمارية، دفعت ببعض المفكرين ورجال الدين الإسلاميين، إلى طرح نظرة جديدة تقوم على الإسلام السياسي، في تحديدها لمفهوم الفكر و الدولة...الخ، وعليه تشكلت على شاكلة أحزاب وحركات وجماعات « فلقد كانت بدايتها من الحركة التي قام بها حسن البنا عام 1928م والمتمثلة في حركة الإخوان المسلمين في مصر والتي عرفت انتشارا كبيرا في العديد من الأوطان العربية على غرار الجزائر

وفلسطين ولبنان وسوريا والسعودية...الخ » [1]، هذه الحركة خرجت من تحت عباءة الدعوة السلفية، الإصلاحية التي مثلتها مدرسة المنار مع كل من محمد عبده ورشيد رضا، بالإضافة إلى الأفكار التي أخذتها من فكر جمال الدين الأفغاني[2].

في سياق ذكر اسم المصلح الديني الإسلامي جمال الدين الأفغاني؛ فإننا نود الإشارة إلى أن العديد من الدراسات التي اطلعنا عليها، تراه صاحب / مُنَظِر الإسلام السياسي (الأحزاب)، وعلى سبيل المثال ما يقوله المفكر المغربي سعيد بنسعيد العلوي: « إن جمال الدين الأفغاني يعتبر الأصل التاريخي لظاهرة الإسلام السياسي » [3].

تتميز الحركات الإسلامية السياسية بخصائص كثيرا ما تكون في مجملها متشابهة، على الرغم من اختلاف قواعد ومرجعياتها النظرية، ومن بين هذه الخصائص يمكن ذكر:

ـ النظام الشمولي للإسلام والتحذير من تجزئته.

ـ تجسيد قيام الدولة الدينية الإسلامية.

ـ الأخذ بالإسلام / القرآن والسنة كمرجعية لكل الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية...ومختلف الشؤون الدينية.

ـ رفض الحداثة السياسية بصفة عامة والعَلمانية بصفة خاصة، على أنها محرمات وكفريات وشرك.

ـ اعتبار الغرب المسيحي واليهودي، عالم كفر ودنس[4].

ـ التشبث بالسلف والطقوس القديمة.

---

(1)- **شرف الدين رسلان**، الدين في المجتمع العربي (ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 173.

(2)- **إبراهيم أعراب**، مرجع سبق ذكره، ص 39.

(3)- **علي العميم**، العلمانية والممانعة الإسلامية (ط1؛ بيروت: دار الساقي، 1999)، ص 7.

(4)- Journal El Watan, Quotidien algérien, 5267, 27 Mars 2008, p. 5.

ـ رفض ومحاربة كل الأفكار التحررية، التي تظهر في العالم الإسلامي، على غرار ما حدث لعلي عبد الرزاق بعد تأليفه لكتاب الإسلام وأصول الحكم وللمفكر خالد محمد خالد الذي دعا إلى العقل والعَلمانية خاصة في كتابه الرائع والذي جاء تحت عنوان: من هنا نبدأ، وقبلهما ما تعرض له خير الدين التونسي (1810-1899م)، الذي حاول معالجة إشكالية التخلف والاستبداد الذي تعانيه المجتمعات خاصة في كتابه المعنون: أقوَم المسالك في معرفة أحوال الممالك، وهي المُحاربة التي وصلت إلى تكفير هذه التيارات الإسلامية السياسية والجهادية للعلماء والمفكرين المسلمين، بدعوى انحرافهم عن الدين، ومنه إباحة قتلهم.

ـ إعادة الخلافة، كسلطة سياسية تجمع المسلمين من كل أصقاع العالم.

إن الحديث عن الإسلام السياسي والحركات الإسلامية المختلفة، التي تعرفها المجتمعات الإسلامية المعاصرة، يقودنا في حقيقة الأمر إلى طرح فكرة جوهرية وأساسية تمثل بيت القصيد في مختلف الدراسات، هذه الفكرة تتمثل أساسا في مسألة التنظير أو بالأحرى التأسيس النظري والفلسفي والإيديولوجي لها، هذه الأسس النظرية، كانت وما تزال المرجعية الحقيقية لمختلف التيارات الإسلامية السياسية و الجهادية، فلقد شكلت أسماء أحمد بن حنبل (780- 855م)، ابن تيمية، ابن قيم الجوزية ،محمد عبد الوهاب، السيد قطب، محمد عبد السلام فرج وكتابه الفريضة الغائبة*، محمد سلامي وكتابه الملة الغائبة ؛ « الكتاب الذي ما يزال يدفع الحركات الإسلامية الجهادية، إلى تبني التكفير والتهجير في الجزائر، أمام غض البصر الذي تتبعه السلطات تجاه نشره وتوزيعه » (1) وكتاب منهاج المسلم لأبي بكر جابر الجزائري الذي روجت له وزارة الشؤون الدينية في ثمانينات القرن الماضي، وغيرهم ـ سبق لنا الإشارة إلى أسماء أخرى في الفصول الآنفة ـ من منظري الإسلام السياسي والجهادي، الهادفة إلى تحصيل السلطة، باسم الله، فهذه الحركات الإسلامية المعاصرة تقوم أساسا في فتاويها وأعمالها في ظل الإسلام السياسي، إلى إعادة مجد السلف ـ كما يدعون ـ وتحقيق الدولة الدينية، أمام قوة الغرب المسيحي الصليبي، حتى ولو كان ذلك

---

* كتاب الفريضة الغائبة، ظهر سنة 1980م، لمؤلفه محمد عبد السلام فرج، أحد رجال الجهاد، ويعني بهذه الفريضة: الجهاد وأن المسلمين عطلوا (الجهاد) من ناحيتين: من ناحية قتال الأعداء وغزو بلاد الكفار ـ كما يقول ـ ومن ناحية قتال الحكام الكفرة الذين عطلوا الشريعة وأحكامها، وحكموا بغير ما أنزل الله، كما جاء على لسان محمد عبد السلام فرج.

(1)ـ جريدة الخبر الأسبوعي، أسبوعية جزائرية، 497، من 6 إلى 12 سبتمبر 2008، ص 10، 11.

عن طريق القتل والاغتيالات، كما يحصل حاليا في العديد من الدول؛ على غرار الجزائر التي تشهد تواجدا كبيرا لهذه الحركات، هذا القتل الذي أفتت بمشروعيته بعض الفتاوى والمرجعيات الدينية يُعد الخطر الحقيقي الذي مس وما يزال يمس المجتمعات الإسلامية، والمواطنين المقيمين فيها من مختلف الطوائف والأعراق والأديان، ومن بين هذه الفتاوى المشرعة لهذا التكفير والاغتيالات والقتل الخطير والظالم فتاوى ابن تيمية، فلقد تحدث في هذا الصدد قائلا : « كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة والمتوارثة، فإنه يجب قتلها باتفاق أئمة المسلمين وإن نطقت بالشهادتين » [1].

صفوة القول، يمكن اعتبار الحداثة السياسية، التي شهدها الغرب بسلبياتها وايجابياتها، أنها عرفت رفضا كبيرا من قبل رجال الدين ومختلف الحركات الإسلامية الرجعية والمتطرفة؛ هؤلاء استغلوا الوضعية الاجتماعية والاقتصادية الصعبة التي تعانيها المجتمعات العربية والإسلامية، من انتشار للفقر والتخلف والبطالة والأمية وطغيان وتسلط الأنظمة العربية...الخ، لتحويل رؤى ومطالب الجماهير من الوضعية التي يعيشونها وتوجيهها إلى مطالب إسلاماوية خالية من المعنى والتي تخدم المصالح الفردية للموجهين المتطرفين.

ليظل الإسلام السياسي، رفضا صريحا للحداثة السياسية، ولمبادئ التقدم والنمو وعائقا من عوائق ظهور دولة حقيقية وبالمعنى الحديث التي تحمي من جهة الدولة من خلال الحفاظ على حقوق الأفراد في الحياة والحرية والعيش والعمل والرفاهية...الخ ،ومن جهة أخرى تحافظ على الدين من الدنس والتسييس والإغراق في التطرف والهمجية، ومن تقديس السلف على أنه دين جديد...الخ، وكما جاء على لسان المفكر المصري، محمد سعيد العشماوي: « *لقد أراد الله أن يجعل الإسلام دينا، لكن الناس أرادوا* ***جعله*** *سياسة* » [2].

(1)- مقولة مقتبسة من كتاب: **إبراهيم أعراب**، مرجع سبق ذكره، ص 62.

(2)- **Muhammed Said Al-Ashmawy**, op.cit., p. 11.

خلاصة الفصل.

لقد كانت الغاية الأولى للدول الأوروبية الحديثة، بعد تجاوزها المرحلة الوسيطية، محاولة بناء مشروع دولة جديدة وفق أسس عَلمانية، كل دول وفق مبادئها و تصوراتها الخاصة . ويمكن القول ـ كما سبق الإشارة إليه في الفصل السابق ـ أن التاريخ الفلسفي و العلمي والإيديولوجي للغرب ،كان تاريخا ضد المقدس واللاهوت من أجل بناء الأنساق العقلانية والعلمية، وضد نموذج الدولة القديم الذي تأسس منذ المدينة اليونانية، وذلك لتأسيس معالم الحداثة السياسية بصفة عامة ونموذج الدولة العَلمانية الحديثة بصفة خاصة.

إن التأسيس الفلسفي للعَلمانية، الذي عرفته أوربا منذ المراحل الأولى لتاريخها الفكري، كان يهدف في الحقيقة لإعادة الإنسان لمناخه الطبيعي في مواجهة الطبيعة من جهة والتأمل في إمكانية تحقيق السعادة فيها، وهذا ما سعى الإنسان الغربي الحديث من خلال تطبيقه للنمط العَلماني كنظام تقوم عليه الدولة.

إن الإشكالية التي سبق وأن طرحناها حول تطبيق العَلمانية وتجسيدها سياسيا، بالمقارنة مع تأسيسها الفلسفي وبالنظر إلى التجارب ـ التي سبق وأن درسناها ـ (التجربة الفرنسية والتجربة الأنجلوساكسونية والتجربة التركية)، نجدها إشكالية جد حساسة/معقدة تتطلب العديد من المعطيات، خاصة أن كل تجربة علمانية تختلف في تجسيدها السياسي من دولة إلى أخرى، إلا أننا خرجنا بالنتائج التالية من خلال دراستنا للتجارب السابقة:

1. إن التجسيد السياسي للعَلمانية لا يخضع لتأسيسها الفلسفي فقط، بل للطبيعة التاريخية والسياسية والثقافية والاجتماعية...الخ، للدولة المطبقة لها والأهداف المرجو تحقيقها من ذلك وهو ما يفسر في حقيقة الأمر اختلاف التجارب العَلمانية في العالم.

2. يختلف النموذج العلماني الفرنسي عن النموذج الأنجلوساكسوني، بحيث يتجلى على أنه أكثر راديكالية في تطبيق مبدأ فصل الدين عن الدولة.

3. الازدواجية التي يقوم عليها النموذج العَلماني الأنجلوساكسوني، سواء الانجليزي (العَلمانية البروتستانتية) أو الأمريكي (العَلمانية الديمقراطية) ، الذي لا يزال تحت سيطرة البنية الدينية سواء الشعورية منها أو اللاشعورية.

4. طبيعة البنية الاجتماعية والدينية التي تقوم عليها تركيا، خاصة في ظل عدم وجود التنوع الديني (الأغلبية الدينية مسلمة)، لم يسمح بتطبيق العَلمانية، وهذا ربما ما ينطبق على المجتمعات الإسلامية، باعتبارها دول أحادية الدين.

5. اعتبار الإسلام السياسي والتنظيرات التي يقوم عليها (الفتاوى والنظريات السلفية والجهادية) كعائق حقيقي لتجسيد معالم الحداثة السياسية في الدول الإسلامية، وبناء معرفة إسلامية جديدة تقوم على إعادة قراءة النص الديني.

6. تعد إشكالية الحرية الدينية من بين الإشكاليات التي تعرفها عملية تجسيد وتطبيق العَلمانية على أرض الواقع، وهو ما نراه جليا في الواقع حول مسألة الرموز الدينية، ممارسة الطقوس والاحتفالات.

الخـــــاتمــــــــــة

الخاتمة.

ليست العَلمانية مذهبا جامدا أو شعارا ما ورائيا، بل هي مشروع فلسفي وسياسي، مُقترن بتاريخ الإنسانية و بتطور الفكر البشري، إذ حاول ،ودون أدنى شك، أول إنسان وَضَعَ قدميه على الأرض، الإجابة عن العديد من التساؤلات التي كانت تفرض نفسها عليه، في مختلف العلاقات التي تربطه سواء بذاته أو بالطبيعة أو بتلك القوى الغيبية التي تصورها، وبالتالي بحث هذا الإنسان انطلقا من التساؤلات نفسها عن السبل الحقيقية التي من خلالها يستطيع العيش على طبيعته البيولوجية والإنسانية، في ظل جدلية الجسد و الروح ، وفق نمط اجتماعي وأخلاقي وديني يُؤَمن له الحرية والحقوق باعتباره إنسانا.

تعتبر العَلمانية أحد السبل البارزة، التي كرسها تطور تاريخ الفكر الإنساني، والتي حاول الإنسان الحديث تجسيدها على مستوى التنظيم السياسي (الدولة)، بعدما أُسِست نظريا وفلسفيا في الفلسفة الحديثة، بحيث شكلت إحدى المواضيع المهمة لعملية التفلسف منذ قيام فلسفة اليونانية.

و من خلال كل ما تم قوله ، فإننا نود هاهنا التأكيد على أن هذه الدراسة، عبارة عن محاولة متواضعة لتبسيط مفهوم العَلمانية، سواء فيما تعلق بتأسيسها الفلسفي أو تجسيدها السياسي، ومنه الإجابة عن مختلف الإشكاليات، التي ما يَزال يكتنفها الموضوع، نتيجة تركيز العديد من الدراسات على بعض النقاط التي تخصها دون الأخرى، فأمام الآراء التي تريد هذه الدراسات فرضها من جهة والمزاعم التي حاولت تحويل العَلمانية إلى دوغماتية جديدة من جهة أخرى، حاولنا في هذه الدراسة، إعادة صياغة مُختلف المراحل التي جسدت الإرهاصات الأولى والمبادئ والأسس الفلسفية للعلمانية، تفاديا لإدخالها في بوتقة أحادية المنظور؛ التي حددت العَلمانية تحديدا تاريخيا وجغرافيا أو لغويا و ثقافيا...الخ. وفي الآن نفسه تبيان الآليات والميكانيزمات التي تقوم عليها كل تجربة حديثة للانتقال من التأسيس الفلسفي للعَلمانية إلى تجسيدها سياسيا في إطار الدولة الحديثة التي عرفها العالم الحديث والمعاصر. اقتصرت دراستنا على تحليل التجربة العَلمانية الفرنسية والتجربة الأنجلوساكسونية والتجربة التركية، التجارب التي نراها الأكثر انتشارا. ومنه إدراك طبيعة كل تجربة والتغييرات التي طرأت على تنظيرها الفلسفي.

و بالإضافة إلى النتائج التي توصلنا إليها في الفصول السابقة، و التي أبرزناها في ملخصاتها، يمكن لنا ها هنا ذكر بعض من النتائج العامة التي توصلنا إليها من خلال هذه الدراسة المقدمة و هي كالتالي:

1. مُساهمة الوعي التاريخي في مواكبة المعطيات السياسية و الاجتماعية و الدينية والفكرية... الخ ، و إدراك مختلف العلاقات التي تحدد المذهب العَلماني.

2. تشابك العديد من الدلالات الاصطلاحية التي تحيط بمجال العَلمانية، خاصة أمام التقاطعات التي تلازمه مع مصطلحات العِلمانية والعقلانية والمادية والعلمية...الخ، الأمر الذي أدى إلى ظهور خلط بين هذه المصطلحات في العديد من الدراسات.

3. محاولة المذهب العَلماني، إعادة ترتيب العناصر الرمزية و المقدسة و عَلمنتها داخل الفكر الإنساني، من خلال آليات جديدة ساهمت في صياغة مفاهيم و تصورات جديدة إزاء الدين و السياسة.

4. اعتبار العَلمانية سيرورة تاريخية حددتها الإرهاصات الأولى التي تضمنها الفكر منذ قيام الفكر اليوناني (من الخطاب العَلماني إلى العَلمانية).

5. تجذر جدليات المادة و الروح، الفلسفة و اللاهوت، الدولة و الدين، داخل الخطاب الفكري الإنساني الذي ما يزال يتخبط وسط هذه الثنائيات.

6. الصراع الديني القائم في العديد من المجتمعات- مهما كانت مصادر إيمانها ومنابع اعتقاداتها- كانت نتيجته ظهور معظم الحروب الدينية، و عليه وُجب إقامة عقد اجتماعي عَلماني عالمي، و جيل جديد للحريات (مجتمع عَلماني عالمي حر).

7. بقاء موضوع العَلمانية، موضوعا قابلا للعديد من النقاشات و التأويلات على اعتبار أنه يمثل سيرورة لخطاب دينامي تحدده عناصر تاريخية جديدة، فالتجسيدات السياسية للعَلمانية في العديد من الدول كثيرا ما تخضع إلى هذه العناصر منها إلى تأسيساتها الفلسفية /النظرية .

8. التفكير في مختلف النتائج السالفة الذكر، و في التمهيدات الفرعية التي يمكن استخلاصها منها، يجعلنا أمام ضرورة تخطي عناصر الغموض التي تجعل من العَلمانية مسألة مليئة بالمجازفة

المعرفية و الفلسفية، و منه إعادة النظر في النتائج السلبية التي أفرزتها التطبيقات السياسية للعَلمانية، مما سيساهم في دحض عراقيل تأسيس عَلمانية إنسانية.

وإن سعينا من خلال كل هذا فإنما سعينا، إلى أن لا تتحول العَلمانية من نموذج فلسفي/معرفي وإنساني إلى نموذج سياسي مُتطرف أو نظام فولاذي أو مذهب فاشي وعنصري، على النحو الذي آلت إليه بعض المشاريع الإيديولوجية الحديثة، في ظل تنامي التيارات الدينية العدمية الإقصائية في العالم المعاصر.

وما نود قوله، هو أنه في حالة ما إذا وُجدت أفكار أو نتائج أخرى لم تذكر في هذه الدراسة فإنها ستكون ـ دون أي شك ـ محل اهتمام ودراسة واستقراء الباحثين في المستقبل، باحثون يؤمنون بأن المجال المعرفي الفلسفي هو مجال يعتمد على الموضوعية والنقد والتحليل واستنباط الآراء، التي قد تكون وسيلة حقيقية لدحض الآراء والأحكام المسبقة التي فرضتها مذاهب معينة، على اعتبار أن الفلسفة وإن كانت فإنها تكون بالتأمل.

وتأمُلنا في ختام هذه الدراسة ،والذي نود الإشارة إليه من باب نقد المجتمعات العربية، هو أن المجتمعات السالفة الذكر، ما تزال تتخبط في إشكاليات خالية المعنى، تدور أساسا بين موقف الرفض أو القبول للمذهب العَلماني، وعلى الرغم من الصعوبات التي تعرفها هذه المجتمعات من بطش أنظمتها السياسية التي بلغت سن الشيخوخة؛ بحيث تفوق مدة حكم أغلبها ربع القرن، ومن تعجرف التيارات الإسلامية العدمية التي عملت على إرجاع الدول العربية والأقليات الأصلية التي تعيش فيها إلى بدايات العصور الوسطى، بحيث بسطت هذه الأنظمة والتيارات مفاهيم التخلف والعنف واللاتسامح...الخ، إلا أن مشروع الحداثة السياسية و مختلف عناصره، ممكنة التحقق فيها ولو تدريجيا، وفق لحظات تاريخية جديدة تجسد القطيعة مع الماضي الفلكلوري من جهة ومع النفاق الفكري و السياسي الذي تتسم بها هذه المجتمعات من جهة أخرى. ولن نجازف هاهنا بالقول بأن العَلمانية هي الحل الوحيد، بل هي جزء مهم من عملية التحديث، وبصورة أوضح يمكن لنا القول أن ما ساهم في نجاح العَلمانية في المجتمعات الغربية وتمسك الناس بها، هو وعي الغرب التام بأن التاريخ الحديث والمعاصر بسلبياته و إيجابياته، يفرض تبني الحداثة و من خلالها الحداثة السياسية، و هو ما أدى بالمجتمعات الغربية نفسها- في ظل الحداثة – إلي تأسيس مناخ سياسي و اجتماعي و فكري ...الخ، جديد يسمح بتحقيق ذلك ، مناخ يحمل معه مجموعة من الشروط التي تُبلور أنماطا حياتية جديدة، مُنظمة وفق قوانين وضعية عقلية وعَلمانية مختلفة، تسمح لكل مواطن

العيش أفضل مما كان عليه في العصور الوسطى. و هو المناخ الفكري العام الذي ساهم في بناء نظرية دولة حديثة ، تعمل على حل المشاكل اليومية للإنسان من خلال إشباع رغباته اليومية عن طريق إيجاد وسائل تسيير وتنظيم عقلانية، وبالتالي إعادة الإنسان إلى موضعه الحقيقي في العالم دون الاهتمام بالمزاعم الدينية التي تنبني على قيم دينية فوق طبيعية ؛ تفضل معالم العالم العلوي عن معالم العالم الأرضي. وعلى حد تعبير الفيلسوف الألماني هابرماس؛ أنه كلما تعاظمت قدرة الإنسان المعاصر على فهم والتحكم بكينونته الوجودية، تصاغر استخدام خطابات المقدس والرب والدين الأسطورة...الخ،

لا يعني كل هذا، أن العَلمانية الغربية بتأسيساتها الفلسفية ومميزاتها السياسية أو تطبيقاتها في المجتمعات الإسلامية، هو السعي للقضاء على الدين في المجتمع ،بل هي محاولة تنظيمه وفق آليات تسمح بالحفاظ عليه من بطش الاتجاهات الراديكالية من جهة وإعطاء الأقليات الدينية وغير الدينية المُختلفة، الحرية في ممارسة معتقداتها من جهة أخرى.

ليبقى الإنسان اليوم، في محاولة تحقيق ذاته في ظل أفاق الحداثة السياسية والمفاهيم الحديثة والمعاصرة المُقدمة للإنسان، لنجازف في القول أن الإنسان عَلماني بطبعه، فالمحاولة السابقة الذكر أصدق دليل على ذلك.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر و المراجع:

أ- قائمة المراجع باللغة العربية:

1- **ابن رشد**، فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تقديم و تعليق. عمران الشيخ و حلولي البدوي، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، 1982.

2- ـــــــ، تهافت التهافت، تقديم. محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ،1966.

3- ـــــــ، فصل المقال بين الشريعة و الحكمة من اتصال، تقديم. محمد عابد الجابري ؛ بيروت:المركز الثقافي العربي،1997.

4- ـــــــ، الضروري في السياسة، تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون، نقله من العِبرية. أحمد شحلان، بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية،1998 .

5- **إبراهيم، موسى**، معالم الفكر السياسي في العصر الحديث و المعاصر، لبنان: مؤسسة عز الدين للطباعة و النشر، 1994.

6- **إبراهيم، عبد الله**، المركزية الغربية، ط1؛ بيروت:المركز الثقافي العربي، 1997.

7- **أويزرمان، تيودور**، تطور الفكر الفلسفي، تر. سمير كرم، ط4؛ بيروت: دار الطليعة، 1988.

8- **أحمد، عبد الكريم**، بحوث في تاريخ النظرية السياسية، ط1؛ الكويت: قسم البحوث و الدراسات العربية، للمنضمة العربية للتربية و العلوم، 1988.

9- **الأهواني، أحمد فؤاد**، فجر الفلسفة قبل سقراط، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1954.

10- **البهي، محمد**، العلمانية و تطبيقاتها في الإسلام، مصر: دار الكوثر للنشر، 1989.

11- **البي، محمد**، الدين و الحضارة الإنسانية، الجزائر:ٍ مكتبة الزكة الجزائرية،دون تاريخ.

12- **الجندي، أنور**، سقوط العلمانية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973.

13- **الزايد، محمد**، المعني و العدم: بحث في فلسفة المعنى، تقديم. خليل الحر،ط$_1$؛بيروت: منشورات عويدات،1975.

14- **الزيان، السعدي**، الإسلام في أوربا، بيروت: دار الحكمة،1992.

15- **الحوالي،سفر**، العلمانية، الكويت: دار السلفية للنشر،1987.

16- ـــــــــ ، وباء العلمانية، ط$_1$؛ البليدة: دار ابن تيمية،1988.

17- **الحصري، ساطع**، العروبة أولا، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،1985.

18- **المطعني،عبد العظيم**، الإسلام في مواجهة الإيديولوجيات المعاصرة، ط$_1$؛ القاهرة: مكتبة وهبة،1987.

19- **المسيري، عبد الوهاب**، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، ط$_1$؛ القاهرة: دار الشروق، 2002، المجلد الأول.

20- ـــــــــ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ط$_1$، القاهرة: مكتبة الشرق الدولية، 2006.

21- **المصباحي، محمود**، مفهوم العقل عند ابن رشد، ط$_1$؛ بيروت: دار الفارابي،1999.

22- **النوري، قيس**، الأساطير و عالم الأجناس، العراق: مؤسسة دار الكتب للطباعة و النشر بجامعة الموصل،1981.

23- **السعداوي، نوال**، موت معالي الوزير سابقا، ط$_2$ ،بيروت: منشورات دار الآداب،1982.

24- **العوا، عادل**، الإنسان ذلك المعلوم، ط$_2$؛ بيروت: منشورات عويدات،1982.

25- **العميم، علي**، العلمانية و الممانعة الإسلامية، ط$_1$؛ بيروت: دار الساقي، 1999.

26- **العروي، عبد الله**، مفهوم الدولة، ط$_4$؛ بيروت:المركز الثقافي العربي،1988.

27- **الفارابي**، أراء أهل المدينة الفاضلة، ط$_3$؛ بيروت: دار المشرق، 1973.

28- **العظمة، عزيز**، العلمانية من منظور مختلف، ط$_2$؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

29- **الفندي، محمد ثابت**، مع الفيلسوف، ط$_1$؛ بيروت: دار النهضة العربية، 1980.

30- **الشريف، محمد شاكر**، من رسالة العلمانية و ثمارها الخبيثة، القاهرة: دار الفكر العربي، دون تاريخ.

31- **التوحيدي، أبو حيان**، الإمتاع و المؤانسة، تصحيح. أحمد أمين و أحمد الزين، القاهرة: دار الساقي،1979،ج1.

32- **ألتوسير، لوي**، مونتيسكيو، السياسة و التاريخ، تر. نادر ذكرى، بيروت: دار التنوير،2006.

33- **الخليل، سمير و نيكلسون، بيتر و بوبر، كارل و آخرون**، التسامح بين شرق و غرب، تر. ابراهيم العريس، ط$_1$؛ بيروت، دار الساقي،1992.

34- **أمين، سمير**، نقد روح العصر، تر. فهيمة شرف الدين، ط2؛ الجزائر،منشوراتANEP 2003.

35- **انجلز، فريدريك**، ديالكتيك الطبيعة، تر. فيصل عباس، ط$_1$؛ بيروت: دار التقدم،

1994 ،ج2.

36- **أعراب، إبراهيم**، الإسلام السياسي و الحداثة، المغرب: إفريقيا الشرق، 2000.

37- **أفلاطون**، جمهورية أفلاطون، تر. حنا خيار، بيروت: دار الكتاب العربي، دون تاريخ.

38- **أركون، محمد**، الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد،تر.هاشم صالح، لندن: دار الساقي، 1990.

39- ــــــــــــــ، العلمنة و الدين، تر.هاشم صالح، لندن: دار الساقي، 1995.

40- ــــــــــــــ، قضايا في نقد العقل الديني؛ كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر. هاشم صالح، ط$_1$؛ بيروت: دار الطليعة، 1998.

41- **أرسطو**،السياسات،تر.الأب أوغسطين بربارة البولسي، بيروت:اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية،1957.

42- **أتا أوف، تورك قيا**، قول ينسب خطأ إلي مصطفى كمال أتاتورك، أنقرة: دون دار النشر،1986.

43- **أوغسطين**، الاعترافات، تر.ألخوري يوحنا الحلو،ط$_3$؛ بيروت: دار المشرق،1986.

44- **بارة، عبد الغاني**، إشكالية تأصيل الحداثة، القاهرة: مطابع الهيئة المصرية، 2005.

45- **بدوي،عبد الرحمن**، فلسفة العصور الوسطى، ط$_3$؛ بيروت: دار القلم، 1979.

46- ـــــــــــ، ربيع الفكر اليوناني، ط$_5$؛ بيروت: دار القلم، 1979 .

47- **بودبوس ،رجب**، الدين و العقل، تونس:الدار العربية للكتاب،1988 .

48- **بودومة، عبد القادر**، الحداثة و فكر الاختلاف، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية ، 2003 .

49- **بوحوش، عمار**، تطور النظريات و الأنظمة السياسية، ط$_2$؛ الجزائر:المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984 .

50- **بوتول، غاستون**، فن السياسة: نصوص مختارة، جمع و ترجمة. أحمد عبد الكريم، ط1؛ سوريا: دار الأهالي، 1988 .

51- **بوتومور، توم**، مدرسة فرانكفورت، تر. سعد هجرس، ط$_1$؛ طرابلس: دار أويا، 1998 .

52- **بيصار، محمد**، الفلسفة اليونانية، ط$_1$؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1973 .

53- **بليمان، عبد القادر**، الأسس العقلية للسياسة،الجزائر:ديوان المطبوعات الجامعية، 2007

54- **بلقزيز، عبد الإله**، القومية و العلمانية، ط$_1$؛ بيروت: دار الكلام للنشر،1989 .

55- **بنسعيد، سعيد**، الإديولوجيا و الحداثة، ط$_1$؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987 .

56- **بنعبد العالي، عبد السلام**، ضد الراهن، ط$_1$؛المغرب: دار توبقال للنشر، 2005 .

57- **بغورة، الزواوي**، الخطاب الفكري في الجزائر: بين النقد و التأسيس، تصدير.عبد الرحمن بوقاف، الجزائر: دار القصبة،2003.

58- **جوته**، فوست، تر.عبد الرحمان بدوي، القاهرة: المجلس الإسلامي الأعلى،1979 .

59- **جوتو، إدوارد**، الفلسفة الوسيطية في الغرب المسيحي، تر. علي زيعور، بيروت: المنشورات العربية،1986 .

60- **جلسون، إتين**، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ،تر. إمام عبد الفتاح إمام، ط$_3$؛ القاهرة:مكتبة مدبولي، 1996 .

61- **داية، جان**، الإمام الكواكبي: فصل الدين عن الدولة، بيروت: دار سورانيا للنشر، 1988 .

62- **دوتوروا، ل، و باية، ألبير**، من الفكر الحر إلى العلمنة، تر.عاطف علبي، ط$_1$؛ بيروت: دار الطليعة، 1986.

63- **دولوز، جيل**، محاورات: مسار فكري، تر. كاظم جهاد، العراق: منشورات بغداد،1989 .

64- ــــــــــ ، التجريبية و الذاتية: بحث في الطبيعة البشرية وفقا لهيوم، تر.أسامة الحاج، لبنان: المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع،1999 .

65- **ديب، سهيل**، التوراة بين الوثنية والتوحيد، ط$_2$؛ القاهرة :مكتبة النهضة المصرية، 1970.

66- **دولاكمباني، كريستيان**، الفلسفة السياسية اليوم، تر. نبيل سعد، ط$_1$؛مصر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية و الاجتماعية،2003 .

67- **ديكارت، رونيه**، مقال الطريقة، تر .جميل صليبا، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1953 .

68- ــــــــــ ،تأملات ميتافيزيقية، تر. كمال الحاج، ط$_1$؛ بيروت: منشورات عويدات، 1961

69- **هابرماس، يورغن**، العلم و التقنية كإديولوجيا، تر. سالم إيفوت ،ط$_1$؛ كولونيا: منشورات الجمل، 2003.

70- **هيدجر، مارتن**، الوجود و الزمان، تر.عبد الرحمن بدوي، ط1؛ بيروت: دار الطليعة ، 1986.

71- **ولد قاسم، يعقوب**، الحداثة في فلسفة هيجل، ط$_1$؛ القاهرة: دار الكتاب للنشر،2003 .

72- **زكريا، فؤاد**، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، ط$_1$؛ القاهرة: دار الفكر للدراسات، 1989.

73- **زيناتي، جورج**، رحلات داخل الفلسفة الغربية،ط$_1$؛ بيروت: دار المنتخب العربي للنشر،1993 .

74- **حاروس، نور الدين**، تاريخ الفكر السياسي، ط$_1$؛ الجزائر: دار الأمة، 2001 .

75- **حلمي مطر، أميرة**، الفلسفة اليونانية (مشكلات و نصوص)، ط$_1$؛ القاهرة: دار الثقافة القومي، 1980.

76- **حماد، حسن محمد حسن**، الاغتراب عند أريك فروم، ط$_1$؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، 1995.

77- **حنفي، حسن**، نماذج من الفلسفة المسيحية(نصوص)، ط$_1$؛ بيروت: دار التنوير، 1981 .

78- ــــــــــــ، تطور الفكر الديني الغربي، ط$_1$؛ بيروت: دار الهادي، 2004 .

79- **يوسف الحاج، كمال**، مدخل إلى فلسفة ديكارت مع ترجمة التأملات، ط$_1$؛ بيروت: منشورات عويدات،1961 .

80- **كالام، بيار**، تفتت الديمقراطية من أجل ثورة في الحاكمية، تر. شوقي الدويهي، ط1؛ الجزائر: منشوراتANEP، 2003 .

81- **كاريل، ألكسي**، الإنسان ذلك المجهول، تر. شفيق أسعد فريد، بيروت: مكتبة المعارف، 1988.

82- **كبسي، محمد علي**، قرأت في الفكر الفلسفي المعاصر، صفاقس: التعاضدية العمالية للطباعة و النشر، 1988 .

83- **كون، جون بيار و موني، جون بيار**، من أجل علم الاجتماع السياسي، تر. محمد هناء؛ ط$_1$؛ الجزائر: ديوان المنشورات الجامعية، دون تاريخ، ج1.

84- **كرم، يوسف**، الفلسفة اليونانية، بيروت: دار القلم، دون تاريخ.

85- **لوك، جون**، في الحكم المدني، تر. ماجد فخري، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1959.

86- **لوكاكس، جورج**، تحطيم العقل ، تر. إلياس مرقص، ط$_1$؛ بيروت: دار الحقيقة، 1980،ج$_1$

87- **ليفي، ستراوس، كلود**، الإنثربولوجيا البنيوية، تر. مصطفى صالح، دمشق: منشورات وزارة الثقافة القومي، 1977 .

88- **ماهر وزادة، طيبة**، العلمانية و العصرانية، تر. عبد الرحمان العلوي، ط$_1$؛ بيروت: دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع، 2002 .

89- **ماكيافيلي، نيكولا**، الأمير، تر. لطفي جمعة، ط$_2$؛ بيروت: دار الحداثة، 1985.

90- ـــــــــــــ، الأمير، تر:محمد بن البار، ط$_1$؛ الجزائر:دار الأمة، 1998.

91- **ماكري، دونالد**، ماكس فيبر، تر. أسامة حامد، ط$_1$؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1975 .

92- **مانيه، بيار**، مدينة الإنسان، تر. فاطمة الجيوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة،2000.

93- **ماركيوز، هربرت**، العقل و الثورة، تر. فؤاد زكريا،ط$_2$؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر،1979.

94- **محمد إبراهيم، مبروك**، حقيقة العلمانية والصراع بين العلمانيين و الإسلاميين، ط$_1$؛ مصر: مطبعة الإشعاع الفنية، 2002، ج$_2$.

95- **ميمون، الربيع**، مشكلة الدور الديكارتي، الجزائر: الشركة الوطنية للكتاب، 1982 .

96- **مصدق، حسن**، النظرية النقدية التواصلية، ط$_1$؛ المغرب: المركز الثقافي العربي، 2005.

97- **مرحبا، عبد الرحمن**، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط$_3$؛ بيروت: منشورات عويدات، 1983 .

98- **مرسيا، إلياد**، مظاهر الأسطورة، تر. نهاد خياطة،ط1؛ دمشق: دار كنعان للدراسات ، 1991 .

99- **مغيزل، جوزيف**، العروبة و العلمانية، بيروت: دار النهار للنشر، 1980 .

100- **ناصر، محمد**، اختاروا إحدى السبيلين: سبيل الدين أو سبيل أللدينية، ط$_2$؛ قسنطبنة: مؤسسة الإسراء للنشر و التوزيع، 1991 .

101 – **نوري الربيعي، إسماعيل**، التاريخ و الهوية، الأردن: دار الحامد للنشر و التوزيع، 2004 .

102- **نيشة، فريد يريك**، إنسان مفرط في إنسانيته، تر. محمد الناجي، ط$_1$؛ بيروت: إفريقيا الشرق،2001، ج$_2$.

103- ــــــــــــ، وراء الخير و الشر، تر. جزيلا فلور حجاز، ط$_3$؛ بيروت: إفريقيا الشرق، 1995.

104- **سبيلا، محمد و بنعبد العالي، عبد السلام**، الحداثة، ط$_1$؛ المغرب: دار توبقال، 1996 .

105- **سبيلا، محمد**، الحداثة و ما بعد الحداثة، ط$_1$، المغرب: دار توبقال،2000 .

106- ــــــــــــ، دفاعا عن العقل و الحداثة (حوارات)، الدار البيضاء: منشورات الزمن، 2003.

107- **سبينوزا، باروخ**، رسالة في اللاهوت و السياسة، تر. حسن حنفي، مراجعة. فؤاد زكريا ،ط^2؛ بيروت: دار الطليعة، 1991 .

108- ــــــــــــ، رسالة في اللاهوت و السياسة، تر. حسن حنفي، مراجعة. فؤاد زكريا، ط$_3$؛ بيروت: دار الطليعة،2000 .

109- **سيد إسماعيل، عزت**، سيكولوجيا الإرهاب و جرائم العنف، تقديم. فؤاد زكريا، ط1؛ الكويت: دار السلاسل، 1988 .

110- **سيول، أسير**، تاريخ الثورة الفرنسية، تر. جورج الكوني، ط4؛ بيروت: منشورات بحر المتوسط، 1989 .

111- **ستيس، ولتر**، التصوف و الفلسفة، تر. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي ،1999 .

112- **عابد الجابري، محمد**، الخطاب العربي المعاصر، ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 1982 .

113- ــــــــــ،ابن رشد: سيرة و فكر، ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988 .

114- ــــــــــ، العقل السياسي العربي، ط2؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991.

115- ــــــــــ، نحن و التراث، ط6؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.

116- **عباس، فيصل**، الفلسفة و الإنسان: جدلية العلاقة بين الإنسان و الحضارة، ط1؛ بيروت: دار الفكر العربي، 1996 .

117- **عبد المعطي، محمد علي**، مقدمات في الفلسفة، بيروت: دار النهضة العربية، دون تاريخ.

118- **عبد المعطي، محمد علي، و حنفي، محمد علي، و آخرون**، نظم الفكر الغربي، ط1؛ الكويت: مكتبة الفلاح، 1987 .

119- **عبد السلام، جعفر، صفاء**، انطولوجيا اللغة عند هيدجر، الإسكندرية: دار الوفاء ،2001 .

120- **عبد الرازق، علي**، الإسلام و أصول الحكم، تقديم. عروس الزبير، الجزائر: موفم للنشر، 1988 .

121- **عبده، محمد**، الإسلام و النصرانية، القاهرة: مطبعة مصر، 1973.

122- **علي، ليلة**، ماكس فيبر و البحث المضاد في أصل الرأسمالية المعاصرة، الإسكندرية: المكتبة المصرية للطباعة و النشر،2004 .

123- **علي سعد، إسماعيل**، مبادئ علم السياسة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2004.

124- **فايد، زكريا**، العلمانية: النشأة و الأثر في الشرق و الغرب، ط1؛ القاهرة: الزهراء للإعلام العربي،1988 .

125- **فوكو، ميشل**، دروس ميشل فوكو 1970-1982 ،تر.محمد ميلاد، المغرب: دار توبقال،1994 .

126- **فولغين، ف**، فلسفة الأنوار، تر. هنريت عبودي، ط1؛ بيروت: دار الطليعة،1981 .

127- **فروم، إريك**، الخوف من الحرية، تر. ماجد عبد المنعم، ط1؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1993 .

128- **فرح، أنطوان**، ابن رشد و فلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده و فرح أنطوان، تقديم. أودونيس المكرم، بيروت: دار الطليعة،1981 .

129- **فرح، سهيل**، العلمانية المعاصرة بين ديننا و دنيانا، ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997 .

130- **فريمو، جاك**، فرنسا و الإسلام: من نابليون إلى ميتران، تر. هاشم صالح، ط1؛ قبرص: دار الأرض للنشر، 1991.

131- **فضل الله، مهدي**، فلسفة ديكارت و منهجه، ط1؛ بيروت: دار الطليعة،1983.

132- **قباري، محمد إسماعيل**، علم الاجتماع السياسي، الإسكندرية: منشأة المعارف،1980 .

133- **قطب، محمد**، دراسات في النفس الإنسانية، ط1؛ القاهرة: دار الشرق، 1974.

134- **قسوم، عبد الرزاق**، مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر: تأملات في المنطق ... و المصب، ط1؛ الرياض: دار عالم الكتب للنشر و التوزيع، 1997.

135- **راسل، برتراند،** الفلسفة بنظرة علمية، تر. زكي نجيب محمود، ط1؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، 1987 .

136- ــــــــــ، تاريخ الفلسفة الغربية، تر. زكي نجيب محمود، ط1؛ القاهرة: لجنة التأليف و الترجمة و النشر، 1978.

137- **روبنيه، أندريه،** الفلسفة الفرنسية، تر. جورج يونس، لبنان: منشورات العربية، دون تاريخ.

138- **روكان، فليكس،** الروح الثورية قبل الثورة، تر. حسن حنفي، ط1؛ بيروت: دار النشر، دون تاريخ.

139- **روسو، جون جاك** ،خطاب حول أصول التفاوت بين الناس، تر. بولس غانم، تقديم. ربيع عبد الكريم، الجزائر: موفم للنشر، 1991 .

140- **رسلان، شرف الدين،** الدين في المجتمع العربي، ط1؛ بيروت: دار النشر، دون تاريخ.

141- **شلبي، أحمد،** اليهودية، ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 1986 .

142- **توينبي، أرنولد،** تاريخ البشرية، تر. نقولا زيادة، بيروت: الأهلية للنشر،1981 .

143- **خضير، إدريس،** دعائم الفلسفة، ط4؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1992.

144- **ضاهر، محمد كمال،** الصراع بين التيار الديني و العلماني في الفكر الغربي المعاصر، ط1؛ بيروت: دار البيروني، 1994 .

145- **ضاهر، عادل،** الأسس الفلسفية للعلمانية، ط1؛ بيروت: دار الساقي، 1993.

146- **غليون، برهان،** اغتيال العقل، الجزائر: موفم للنشر، 1992 .

147- **غرديه، لويس و قنواتي، ج،** فلسفة الفكر الديني: بين الإسلام و المسيحية، تر. صبلي صالح و الأب فريد جبر، ط1؛ لبنان: دار العلم للملايين، 1969، ج3.

ب- قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

1 -**Al-ashmawy, Muhammad Saïd**, L'islam politique, traduit de l'arabe par Richard Jacquemond, Paris : Editions la découverte, 1989.

2- **Aristote**, Ethique a Nicomaque, trad. Jean voilquen, Paris : Garnier -frères, 1979.

3- ————, la politique, trad. M. Prélot, Paris: Edition Gonthier-Méditations, 1983.

4- **Arkoune, Mohamed**, Pour une critique de la raison islamique, Paris : maison-neuve et la rose, 1984.

5- **Barbier, Maurice**, la modernité politique, Paris : PUF, 2000.

6- **Baubérote, Jean et Gohier, Guy et d'autres**, Histoire de la laïcité, Paris : CRDP de Franche-Comté, 1994.

7- **Baubérote**, Histoire de du protestantisme, Paris : PUF, 1998.

8- ————, Histoire de la laïcité française, Paris : PUF, 2000.

9- **Boutefnouchet, Mustafa**, introduction a la sociologie, Alger: office des publications universitaires, 2004.

10- **Ceysson, Bernard**, Histoire d'un Art, Suisse : Editions Skira ,1987.

11- **Chevalier, Jacques**, l'Etat, Paris: Editions Dalloz, 1999.

12- **Chomsky, Noam**, Le bouclier américain, trad. Guy Ducornet, Paris : Le Serpent à Plume, 1995.

13- **Corbin, Henry**, Histoire de la philosophie Islamique, France: Editions Gallimard, 1964.

14- **Debray, Régis**, critique de la raison politique, Paris : Editions Gallimard, 1981.

15- **De Libéra, Alain**, la philosophie médiévale, 1em éditions; Paris : PUF, 1993.

16- **Descartes, René**, Discours de la méthode, Paris: Union général d'Editons ,1981.

17- ———— , Discours de la méthode, suivi. des Méditations, présentation : François Misrachi, Paris: Editions 10/18,1996.

18- ———— , Discours de la méthode, Dossier et Notes . Denis Moreau, France: collections classiques de la philosophie, 2000.

19- **Dumont, Paul**, Mustapha Kemal, Bruxelles: Editions complexe S-P-R-L, 1983.

20- **Du Nouy, le comte**, La dignité Humaine, Bruxelles : Editions du champ de Mars, 1944.

21- **Engels**, **Friedrich**, Ludovic Feuerbach : fin de la philosophie classique Allemande, trad. Gilfert Badia, Paris : Editions sociales, 1966.

22- **Foucault, Michel**, L'archéologie du savoir, Paris : Editions Gallimard, 1969.

23- ———— , L'ordre du discours, Paris : Editions Gallimard, 1971.

24- **Gide, André**, les caves du Vatican, Paris : le livre du Poche, 2000.

25- **Habermas, Jurgan**, le discours philosophique de la modernité, trad . Christian Bouchindhomme et Rainner Rochilt, Paris : Editions Gallimard, 1988.

26- **Heidegger, Martin**, Qu’appel-t-on penser ?, trad. Allyos Becher et Gérard Geranel, Paris : PUF, 1959.

27- **Henrisee, f**, Les idées politiques en France 18 siècles, Paris : PUF, 1920.

28- **Hobbes, Thomas**, Leviathan, trad. F, Tricaud, Paris : Editions Mac Pheson, 1971.

29- ————, le citoyen ou les fondements de la politique, trad. Sammoel Sorbiere, Paris: Flammarion, 1982.

30- **Hudot, Pierre**, Eloge de Socrate, Paris : Editions Allia, 1998.

31- **Hume, David**, Dialogues sur la religion naturelle, trad. M, David, Paris : Éditons Pauvert, 1973.

32- **Husserl, Edmond**, Les Méditations cartésiennes, trad. G, Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris : Editions Vrin, 1966.

33- ————, la crise des sciences européennes, trad : Paul Ricœur, Paris : Editions Aubier, 1977.

34- **Ibn Rochd (Averroès)**, l’accord de la religion et de la philosophie, trad. Léon Gauthier, Paris : Editions Sindbad, 1988.

35- **Khayyâm, Omar**, Quatrains (poèmes choisis), traduit et présenter : Monteil Vincent, Paris : Editions Sindbad, 1983.

36- **Krolky, Etienne**, Former l’homme : l’éducation selon Comenius, Paris : Publications de la Sorbonne, 1996.

37- **Lecourt, Dominique**, A quoi sert donc la philosophie ?, 1em éditions ; France : PUF, 1993.

38- **Locke, John**, De la conduite de l'entendement, trad. Yves Michaud, Paris : librairie philosophique J-Vrin, 1975.

39- ———————, Lettre sur la tolérance, présentation : Paul Vermier , Paris : Edtions Slatkine, 1995.

40- **Luca, Nathalie**, Les sectes, Paris : PUF, 2002.

41- **Marx, Karl et Engels**, l'idéologie Allemande, trad : Uger, Paris : Editions Soc, 1968.

42- **Marx, Karl, et Engels,** Manifeste Du Parti Communiste, introduction Jean BRUHAT, Paris : Editions sociales, 1975.

43- **Megherbi, Abdelghani**, Culture Algérienne de Massinissa a nos jours, Alger : office des publications universitaires, 1986.

44- **Mesmard, Pierre**, Essai sur la morale de Descartes, Paris : Boivinx éditeurs, 1963.

45- **Montesquieu**, de l'esprit des lois, présentation et notes, Jean Erhard, Paris : Editions Sociales, 1977.

46- **Morgan, Charles**, Libertés de l'esprit, trad. Christine Lalou, Paris : la librairie Stock, 1951.

47- **Nataf, André**, Les libres penseurs, Paris : Bordas, 1995.

48- **Nietzsche, Friedrich**, Ainsi parlait Zarathoustra, trad. Maurice Condillac, Paris : Editions Gallimard, 1971.

49- ———————, la volonté de puissance, textes établi par Friedrich Wurzbach, trad. Geneviève Banques, 2 **émie** Editions ; France : Editions Gallimard, 1995, tome 2.

50- **Pascal**, Pensées, présenter: Jean Guitton, France : Editions Gallimard, 1936.

51- **Pena-Ruiz, Henri**, Qu'est-ce que la laïcité ?, France: Editions Gallimard, 2003.

52- **Platon**, Gorgias, trad. Chambry Baccere, Paris: Garnier Frères Collections ''G F'', 1967.

53- **Rivaud, Albert**, Histories de la philosophie, Paris : PUF, 1968, tome 5.

54- **Rousseau, Jean Jacques**, du contrat social, Paris : Book King International, 1996.

55- **Roussel, A et Durazio, G**, Philosophie : notions et textes (B), France : Editions Nathan, 1980.

56- **Sorel, Jean Albert**, le déclin de la monarchie (1715-1789), Paris : Editions Fayard, 1948.

57- ———————, La Révolution française et la formation de l'Europe moderne, Paris: Editions Payot, 1965.

58- **Spinoza**, Traité politique, trad. Charles Appuhm, Paris : Garnier Flammarion, 1966.

59- **Salem, Jean et Durozoi, Gérard et autres**, Parcours philosophiques, France : Editions Nathan, 1988.

60- **Tocqueville**, De la démocratie en Amérique, présentation Saïd Chikhi, Alger : Editions ENAG, 1988, tome 1.

61- **Toualbi, Noureddine**, Religion, Rites et Mutations, Alger : Entreprise Nationale du livre, 1984.

62- **Touchard, Jean**, Histoire des idées politiques, 3 émie éditions ; Paris : PUF, 1965.

63- **Tourine, Alain**, critique de la modernité, France : Editions Foyard, 1992.

64- **Verieux-Reymon, Antoinette**, Pour connaître la pensée des Stoïciennes, France : Editions Bordas, 1979.

65- **Voltaire,** Traité sur la tolérance, Paris : Editions Beuchot, 1929.

66- ————, Lettres philosophiques, Paris : Editions Garnier Frères, 1936.

67- ————, Essai sur les mœurs et l'esprit des Nations, introduction Jacqueline Marchand, Paris : Editions sociales, 1962.

68- **Weber, Alfred et Huismain, Denis**, Histoire de la philosophie Européenne : Antique et Médiévale, Paris : Editions FISCHBACHER, 1964.

69- **Weber, Max**, L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris : Editions Plon, 1964.

70- ————, le savant et le politique, introduction Saïd Chikhi, Alger : ENAG, 1991.

71- **Zarka, Yves Charles**, Figures du pouvoir, France : PUF, 2001.

ج- قائمة القواميس و المعاجم باللغة العربية:

1- **بدوي، أحمد زكي**، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: إنجليزي-عربي-فرنسي، بيروت: مكتبة لبنان، 1993 .

2- **بوريكيو، ك و بورون، ك**، معجم النقد لعلم الاجتماع، تر. سليم حداد، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1986.

3- **كوترمان، بيتر، و آخرون**، أطلس dtv الفلسفة، تر. جورج دكتوراه، ط$_1$؛ بيروت: المكتبة الشرقية،2001.

4- **لالاند، أندري**، موسوعة لالاند الفلسفية، تر. خليل أحمد خليل، ط$_1$؛ بيروت: منشورات عويدات، المجلد الثالث، 1986.

5- **مذكور، إبراهيم**، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.

6- **صليبا، جميل**، المعجم الفلسفي، ط$_1$؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1978.

د- قائمة القواميس و المعاجم باللغة الأجنبية:

1- Dider, Julia, Dictionnaire philosophique, 3eme éditions ; Paris : PUF, 1999.

2- Lalande, André, vocabulaire technique et critique de la philosophie, 1^{ere} édition ; PUF, 1999.

3- la rousse, Dictionnaire de français, France: Bordas, 1997.

4- **le petit la rousse** ; grand format, en couleurs, Paris: Bordas, 1999.

5- Schmid, Jéol, Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, France: édition France loisirs, 1985.

6- Voltaire, Le Dictionnaire philosophique, 3[eme] éditions ; Paris : PUF, 1968.

7- Weil, Yvonne et Auroux, Sylvain, Dictionnaire des auteurs et des thèmes philosophiques, Paris: Editions hachette, 1984.

هـ قائمة رسائل الدكتوراه و الماجستير باللغة العربية:

1– **بن أزواو، السعدي،العلمانية:** بين المسيحية و الإسلام " مقاربة نقدية "، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الجزائر، 2002.

2– **مليت، فؤاد**، إشكالية المعرفة و أجوبة نظريتها من تساؤلاتها، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، 2001.

3– **غازي، محمد**، موقف الفكر الإسلامي المعاصر من العلمانية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، 1994.

و- قائمة المجلات و الدوريات باللغة العربية:

1- **المسيري، عبد الوهاب**، "العلمانية .... رؤية معرفية "، الإنسان ، العدد 10، أفريل 1993.

2- بوسلطان، محمد، " قواعد حماية حقوق الإنسان : بين العالمية و الخصوصية "، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية و الاقتصادية و السياسية ، العدد 2 ، الجزائر: 2002 .

3- **زكريا، فؤاد**،" العلمانية ضرورة حضارية "، الإسلام السياسي، الجزائر: 1995.

4- حاطوم، أحمد، " العلمانية بكسر العين "، الناقد ، العدد 20، فيفري 1990.

5- **إيمانويل، كانط**، " ما هو عصر التنوير؟ " ، تر. يوسف الصديق، الفكر العربي المعاصر، العدد ؟ ، أكتوبر 1999.

6- **لوكور، دومينيك**، "المعرفة و المجتمع و المعتقد "، تر. محمد هناد، نقد: مجلة الدراسات و النقد الاجتماعي، العدد 13، الجزائر: ديسمبر 2000.

7- **مزيان، عبد المجيد،** "العلاقة الرشدية في أصول الدين"، مؤتمر ابن رشد، الجزائر: 1998.
8- **قسوم، نضال،** "مكانة الإنسان في الكون"، عالم الفكر،العدد 01، سبتمبر 1998.
9- **تركمان، عبد الله،"** عصر التنوير و محدداته "، الإنسان، العدد 92، سبتمبر-أكتوبر 2001.

ز- قائمة المجلات و الدوريات باللغة الأجنبية:

1- Arkoune, Muhamede, « positivisme et tradition dans une perspective Islamique et Kémalisme », Diogène, N° : 127, 1984.

2- Christian, olivier, « Aux origines de la tolérance », Le Magazine Littéraire, N° : 563, mars 1998.

3- Hatum, Ahmed, « Islam et laïcité », Etudes arabes, N° : 91-92, 1996 - 1997.

4- Karh-Tager, Djenan, « la loi de 1905 », Le Monde Des Religions, N ° : 8, novembre-décembre 2004.

5- L, B et C, E, « la laïcité face a l'islam **»,** L'EXPRESSE INTERNATIONAL, N° : 2724, septembre 2003.

6- Paulat, Emil, « séparation de l'Eglise en France, de la révolution a 1905 »**,** Le Monde Des Religions, N° : 8, novembre-décembre 2004**.**

7- Rabouin, David, « Descartes et Spinoza ; le duel de dualisme **»,** Le Magazine Littéraire, N° : 468, octobre 2007.

8- -Sizre-Sakallioglu, Umit, « Kémalisme, hyper- Nationalisme et Islam en Turque »**,** NAQD : revu des études et la critique sociales, N° : 10, 1996.

9- Tincq, Henri, « voile, deuxième actes ». Le Monde Des Religions, N° : 7, septembre - octobre 2004.

ح- قائمة الجرائد باللغة العربية:

1- جريدة الجزائر نيوز " ملحق الأثر"، يومية جزائرية، العدد ، 5 فيفري 2008.
2- ـــــــ، ـــــــ، العدد 16، 07 مارس 2006.
3- ـــــــ، ـــــــ، العدد 12، 05 فيفري 2008.
4- جريدة المحقق، أسبوعية جزائرية، العدد 113، من 10 إلى 16 ماي 2008.
5- جريدة الخبر الأسبوعي، أسبوعية جزائرية، العدد 497، من 06 إلى 12 سبتمبر 2008.
6- جريدة الخبر، يومية جزائرية، العدد ؟ ، مارس 1995.
7- ـــــــ، ـــــــ، العدد 5013، 15 ماي2007.
8- ـــــــ، ـــــــ، العدد 5134، 13 أكتوبر2007.
9- ـــــــ، ـــــــ، العدد 5329، 25 ماي 2008.

ط- قائمة الجرائد باللغة الأجنبية:

1- Journal EL Watan, quotidien Algérien, N° : ? ,21 Juillet 2004.
2- ——, ———, N° : 4005, 06 Avril 2005.
3- ——, ———, N° : 4625, février 2006.
4- ——, ———, N° : 4922, 21 Janvier 2007.
5- ——, ———, N° : 5006, 29 Avril 2007.
6- ——, ———, N° : 5267, 27 Mars2008.
7- ——, ———, N° : 5430, 13 Septembre 2008.
8- Journal Le Figaro, quotidien français, N° : 08, Avril 2004.
9- Journal Le Quotidien d'Oran, quotidien Algérien, N°: ? 07 février 2007.

10- Journal LE JEUNE INDEPENDANT, Quotidien algérien, 3019, 17 Avril 2008

ي ـ قائمة الآيات القرآنية.

1. سورة البقرة، الآية 21.
2. سورة آل عمران، الآية 59.
3. سورة النساء، الآيتين 150، 151.
4. سورة النحل ،الآية 165.
5. سورة الحج، الآية 5.
6. سورة لقمان، الآية 20.
7. سورة الإنسان، الآية 2.
8. سورة العلق، الآية 2.
9. سورة الإخلاص.

ك.الإنجيل.

(1)-LA BIBLE ‘’Ancien et Nouveau Testament’’, traduite de l’hébreu et de grec en français courante, France : Alliance Biblique Universelle, 1991

ل- قائمة مواقع الانترنيت.

1. www.aawsat.com
2. www.arabyat.com
3. www.assuaal.com
4. www.ghazali-mohdy.com
5. www.lemythedeliberte.com
6. www.lerobert.com
7. www.mawaat.org